西方传统 经典与解释
Classici et commentarii
HERMES
马克思与西方传统
刘森林◉主编



[美]麦卡锡(George E. McCarthy)◉著

马克思与古人

古典伦理学、社会正义和19世纪政治经济学

Marx and the Ancients:

Classical Ethics,Social Justice and Nineteenth-Century Political Economy

王文扬◉译

华东师范大学出版社

西方传统 经典与解释

Classici et commentarii

HERMES

马克思与西方传统

刘森林◉主编



马克思与古人

古典伦理学、社会正义和19世纪政治经济学

Marx and the Ancients:

Classical Ethics, Social Justice and Nineteenth-Century Political Economy

[美]麦卡锡(George E. McCarthy)◉著

王文扬◉译





华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

马克思与古人——古典伦理学、社会正义和19世纪政治经济学/(美)乔治·麦卡锡著;王文扬译.—上海:华东师范大学出版社,2011.4
(经典与解释 马克思与西方传统)
ISBN 978-7-5617-8414-3
Ⅰ.①马… Ⅱ.①麦…②王… Ⅲ.①马克思主义-研究 Ⅳ.①A81
中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第021333号



华东师范大学出版社六点分社
企划人 倪为国

经典与解释 马克思与西方传统

马克思与古人——古典伦理学、社会正义和19世纪政治经济学

(美)麦卡锡 著
王文扬 译

责任编辑 万 骏
封面设计 吴正亚
责任制作 肖梅兰

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路3663号 邮编 200062
网 址 www.ecnupress.com.cn
电 话 021-62450163转各部门 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537(兼传真)
门市(邮购)电话 021-62869887
地 址 上海市中山北路3663号华东师范大学校内先锋路口
网 店 http://ecnup.taobao.com

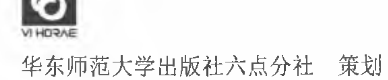
印 刷 者 上海景条印刷有限公司
开 本 890×1240 1/32
插 页 2
印 张 12.25
字 数 305千字
版 次 2011年4月第1版
印 次 2011年4月第1次
书 号 ISBN 978-7-5617-8414-3/B·610
定 价 44.80元
出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话021-62865537联系)



HERMES

在古希腊神话中，赫耳墨斯是宙斯和迈亚的儿子，奥林波斯神们的信使，道路与边界之神，睡眠与梦想之神，死者的向导，演说者、商人、小偷、旅者和牧人的保护神……



华东师范大学出版社六点分社　策划

中山大学211二期项目成果

“马克思与西方传统”出版说明

贫瘠的园地造就贫瘠的思想，肥沃的园地孕育高深的思想。马克思的思想之花是在吸收了西方古今丰厚思想营养的基础上孕育和绽放的。许久以来，马克思主义有三个组成部分和三个理论来源的说法影响甚广，似乎马克思的思想根基主要与德国古典哲学、英国国民经济学和法国社会主义理论相关，只要弄懂了这三种思想，就能确切把握“只有三个部分组成的思想体系”。这种看法无视古希腊—罗马的古典思想、基督教传统乃至18世纪末兴起的浪漫主义对马克思心灵的滋养。我们忘记了，马克思曾在标志性的“博士论文”中明言，自己要“联系整个希腊思想，详尽阐述伊壁鸠鲁派、斯多葛派和怀疑派哲学”。在马克思的“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界”这一名言与特拉西及法国国立研究院主张的以社会科学启蒙民众、改造世界的激进思想之间，在德国早期浪漫派倡导的“存在先于意识”与马克思主张的“社会存在决定社会意识”之间，以及在马克思的一些思想与卢梭的一些思想之间，都存在着密切的关联和类似。可以说，没有从古到今的众多思想的滋养和熏陶，仅靠三个来源是熏陶不出我们“熟知”的那个马克思的。

马克思进入汉语思想界已有百年之余，本土化的成果、实践，

甚至与这种本土化同时发生并相互对应的“西方马克思主义”都受到了应有的重视，偏偏生养马克思的西方思想传统一直没有得到足够多的重视，其实，西方学界同仁在这个园地里的辛勤耕耘已经收获众多成果。理解一种思想，就要掌握和重建孕育它的丰富资源，内心亏空和贫瘠的读者难以读出作者通过文字表征出的诸多义涵。马克思这个作者仍然在向当下的中国诉说，如果我们没有努力接近马克思的学术素养，尤其欧洲的古典素养，我们不可能做一个合格的马克思的读者。

离开西方古典思想，离开西方传统思想，无法贴切地理解马克思。有鉴于此，在中山大学985二期创新基地“马克思主义与当代文明·现代文明的哲学基础”的资助下，我们组织翻译了这套“马克思与西方传统系列”，以马克思与古典思想的关系为主，兼及马克思与现当代思想的融通，对我国的马克思主义研究贡献微薄之力。

刘森林

2007年5月10日晚于中山大学康乐园

目　录

导　言

从高级中学的早年岁月开始，直到其完成大学学业为止，马克思一直沉浸在古典文化和哲学的熏陶当中。从他最初对希腊罗马的历史与神话学的兴趣，到他完成论伊壁鸠鲁和德谟克利特物理学的博士论文，古典哲学构成了他理智生命的核心。本书的目的是要通过对亚里士多德和伊壁鸠鲁哲学的特别关照，以此来检视马克思广泛兴趣的几个方面。本书将展示希腊人的价值和典范如何影响了马克思后来关于社会正义、共享民主的理念，以及他的经济学理论的发展。事实上，本书认为对马克思的价值理论、他的经济危机理论及其政治经济学批判的正确理解，最终都离不开其基于希腊城邦典范的关于社会公正的设想。除非正确评价伊壁鸠鲁的幸福与自然学说，或者亚里士多德的普遍正义与特殊正义学说，否则马克思后来分析李嘉图、斯密和马尔萨斯等人的古典政治经济学的目标将会溜走。也许听起来很不寻常，即马克思对李嘉图《政治经济学及赋税原理》(*Principles of Political Economy and Taxation*)的分析只有置于亚里士多德《尼各马可伦理学》(*Nicomachean Ethics*)的文本背景中方有意义。而也正是在这一背景中，本书才得以切近地考察马克思的伦理学和社会正义理论。

过去几年里，马克思与伦理学的主题讨论业已风靡北美。一些新的著述已就马克思是否有伦理学说抑或社会正义理论作出大量分析。在它们当中，大多都存在这样一个毛病，即那些问题都是从一个文化真空中提出来的。虽然它们都展现了严密的诠释学问，只可惜还是没能深入去考察马克思思想发展所立足的哲学背景与传统。由此导致的结果是，研究仅流于对马克思话语的泛泛之论，而遗漏了赋予其话语以意义和关切的潜在精神。通过考察希腊哲学的古典伦理学和德国启蒙运动，本书将对马克思思想所建基的深层结构和传统加以检视。马克思在试图将古人的典范和标准整合到其对现代政治经济学之结构和价值的批判当中时，他便深陷于古代人与现代人的两个世界之中。在《政治经济学批判大纲》(*Grundrisse*)和《资本论》(*Capital*)中，他剖析了现代政治经济学结构、工场、经济体系的危机以及自由主义制度形式的发展过程。但令他尤为感兴趣的是那些产业资本主义结构之间的辩证关系，以及现代意识的形成过程——理性、自我意识和自由在现代社会中的真正可能性。

从论伊壁鸠鲁自然哲学的博士论文及其对德谟克利特和亚里士多德的批判开始，进而扩展至其后来的历史著作，马克思将希腊社会生活的伦理典范和价值观念融入进了他对现代工业社会的理解和评估当中。马克思处于工场现代化和新阶级制度、抽象劳动模式形成的半途中，一方面，古典传统迫切渴望平等、共同体和社会正义，另一方面，后面这些价值观念不是仅仅死板地照单全收，而是在 18 世纪的政治哲学和法国大革命激发出了个人自由理想和人权保护意识之后，这些价值观才转而得以整合并转化。

更深入地考察古人们，将有助于解开马克思如何看待唯物主义、科学、伦理学以及社会实践的一些奥秘。当然，这些范畴如若经过古典传统过滤，则对它们的诠释将会截然不同，无论如何总比经法国启蒙运动的机械的、决定论的唯物主义和史无记载的乐观

主义及英国政治经济学过滤为好。通过整合伊壁鸠鲁的唯物主义、自然哲学和亚里士多德对伦理学之为科学的批判及其社会正义理论,马克思在一个全新的方向发展了经济学理论。惯常的诠释套路往往采用唯物主义和笛卡尔(Descartes)、霍尔巴赫(Holbach)、霍布斯(Hobbes)、洛克(Locke)、斯密(Smith)和李嘉图(Ricardo)等人的方法来阅读理解马克思,较之此等套路,古人则为马克思的读者提供了一幅洞察其进路的明显不同的图景。

随着把马克思主义的根基扩展到包容古人,也就产生了对一些特别复杂问题的更宽阔、更全面的理解。这些问题部分包括:(1)马克思对民主、个体自由、人权以及个人发展看法的丰富性;(2)对他批判自由主义和现代性的更深刻的理解;(3)对他极其不同于斯密和李嘉图之劳动价值理论的价值规律的历史解读和伦理解读;(4)科学和伦理学的整合(伊壁鸠鲁);(5)另一种不同知识观的提出,它基于对自休谟(Hume)、康德(Kant)和黑格尔(Hegel)等人发展而来的科学和实证论的批判,而回归至伊壁鸠鲁和亚里士多德;(6)"理论与实践"的应用作为马克思对"客观有效性之两难"的认识论回应及其对科学、认识论和基础主义的批判;(7)放宽我们对马克思"实践"概念运用的理解,使其不但包括理论、劳动和艺术(黑格尔),还包括民主国家中的政治和伦理活动;(8)回复到一种基于民主和政治经济制度的唯物主义的真理共识理论(consensus theory of truth);以及(9)把经济学、政治学和道德哲学重新整合到一种社会伦理学当中,就像在古人那里曾出现的。

美国当代讨论马克思与伦理学的著作,大多都集中围绕着一个非常狭窄的道德哲学定义,即把道德哲学还原为个体的道德决策问题。这一点与那些对现代哲学和宗教传统的偏见相符。由此它也就径自不用去考虑那些非当代的伦理视角,包括古典伦理学的实质内容与典范,及其元伦理学(metaethics)的社会理论与政治经济学。据此定义,马克思没有道德哲学,因为他所依赖的是一

种与现代传统截然不同的视角。而一旦将此联系到他对资产阶级的道德与意识形态的批判时,则其理论中更无任何道德学说的容身之所了。最后,随着人们普遍接受将其后期历史唯物主义和经济理论诠释为科学性与实证性,便由这样一种接受完成了此论调的最后一击。这一来也就排除了接纳一种非科学的评价标准。而诸如此类观念一旦形成并广为接受,那就很难在马克思的著作中为伦理学说找一个相应例子了。

而即便是在那些对马克思的诠释更为细致,同时也不把马克思简单还原成一个庸俗唯物论者的人们那里,也依然普遍认同在马克思早期的哲学著作与后期的科学著作之间存在着裂隙。批判理论家们更乐意强调马克思辩证的和哲学的进路,而非其经济学和科学的视角。这一做法向现代性所作出的让步已经超出了马克思本人乐意接受的程度。对道德与科学过于狭隘的定义导致了对马克思的研究和评价的一个根本错误。将马克思置于亚里士多德和伊壁鸠鲁的传统中来看,道德是与社会伦理学、政治经济学和政治哲学结合在一起的。清新空气穿透僵化的现代视角。这一新观点实质性地突破和超越了现代道德,拓宽了我们对伦理本质以及古典伦理于现代情境中之适用性的理解,与此同时也扩展了我们对马克思本人之社会分析的正确评价。

在之前的关于马克思批判认识论与科学的著作中,我试图展示他不能也不想将现代科学的形而上学运用于政治经济学批判。[①] 通过考察其政治经济学中概念与理论形态的三个不同层次,显明了对马克思实证论诠释既不足够,也不恰当。正如在《资本论》中找到的这种批判性、历史性科学,其所具有的方法论、本体

① George McCarthy, *Marx' Critique of Science and Positivism: The Methodological Foundations of Political Economy* (Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988).

论与世俗三个不同维度,揭示了一系列与一门实证科学所需要的截然不同的优先性、方法与目的。事实上,《资本论》中并没有一种确切观念关乎可预见之未来(时间)、关乎决定论式与机械式唯物主义(本体论),抑或是关乎一种现实拷贝理论(方法),相反,它有的是一种建基于历史分析与辩证批判的方法。在其早期与晚期著述之间并不存在断裂;事实上,正是作为"批判"之哲学,告知了我们马克思理解和使用"科学"一词的实质所在。[①] 在写作后期的经济学著作时,马克思清楚意识到认识论问题与现代科学的形成及其正当性问题紧密相连——即所谓"客观有效性之两难"。这是观念联系实际——理论联系历史——的问题,是两者之间相互联系的哲学论证。而在社会理论中危如累卵的是理论与本体论之间关系的本质以及对一种优先的探讨模式的发现,这种探讨模式或凭借经验性现实,或凭借演绎性观念,以允许就我们对世界的经验和知识这些真理宣称的正当性作出论证。到达真理的优先进路及其或以经验论形式或以唯理论形式作出的知识论论证,这些在休谟的批判科学继而在黑格尔批判知识论自身之可能性之后都已经成问题。

在细致考察《资本论》和《政治经济学批判大纲》所运用的知识论与方法后,否决从实证论角度解读马克思这一点一旦确立下来,那么接下来讨论主要问题所必需的准备工作也就完成了。如果马克思在这两本著作的其中任何一本当中都未曾使用实证方法,那么他是在干什么呢? 如果《资本论》原意并不是要解释经济危机、预言社会崩溃或确定特殊价值和商品理论,那么其批判政治经济学的目的何在呢? 如果把马克思著作置于18、19世纪批判科学和基础主义的框架下来阐释,则他的辩证法将呈现出全新的意义。

---

① Patrick Murray, *Marx's Theory of Scientific Knowledge* (Atlantic Highlands, N.J: Humanities International Press, 1988).

当所有出自归纳或演绎逻辑的优先表述都遭到拒斥，通向真理的道路由此被封锁之时，黑格尔和马克思不约而同地转向了具体的普遍性和社会的整体性。“一个事物的存在是其变成另一事物并且统一自身与其他者的整个动态过程。要了解某物，唯有通过了解其发展过程——历史。正是这一运动或力量构成了一个实体的真实性。”[1]辩证法被用于揭示历史现实的结构，揭示它们内在的伦理矛盾及其社会制度间的有机联系。

马克思的后期著作是他理解历史和社会关系的产物，此二者奠定了其伦理理论与社会正义理论的基础。[2] 对实证论的批判帮我们清除了所有障碍，使我们可以从一种全新的视角来看待这些著作，也使我们认识到古人在哲学上的重要性。后者真正的重要性唯当马克思著作的科学位置被连根刨除之后才能显露出来。德国对实证论的批判一旦与希腊、德国的社会正义理论和典范结合起来，那么伦理学便以一种崭新的方式与科学融合，这种新方式要求对马克思后期的政治经济学作出更为细致的注解。在批判认识论和科学并且寻求新的方法来证明知识和真理宣称的正当性的同时，必须重新反思传统的那些阐释，它们在对马克思与亚里士多德两人在认识论、实践以及政治学看法上存在根本分歧。在德国社会理论中，亚里士多德的实践观与马克思的实践观相对立这一点几乎是自明之理。同是一丘之貉，对于这一点也须加以严肃质疑。

通过批判现代科学以及重新将古人纳入到现代社会理论当中

---

① Norman D. Livergood, *Activity in Marx's Philosophy* (The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1967), p. 4.

② 本书通篇将把社会正义诠释为更宽泛的社会伦理理论的组成部分，而政治经济学（对资本主义的历史结构分析）将被视为更广阔的社会理论视野（分析共同体、交往行动、意识形成、社会政治价值、自我实现和人类解放的可能性以及民主）中的组成部分。

之后，还需要反思马克思的价值理论，还有他对人权、民主和个人自由以及——最终——政治学与认识论间关系的看法。由此得出的结论是，后期的经济历史著作代表了政治经济学的历史批判与资本主义的全面伦理批判的综合。虽然也有一个规范性批判贯穿整个《政治经济学批判大纲》，但却是在《资本论》中，伦理学才与批判资本主义社会体系的内在矛盾统合起来。《资本论》绝不仅仅是一部劳动价值理论的著作，也不仅仅是一部预言经济崩溃的著作，更不仅仅是一部价格决定理论的著作；这一著作毋宁代表了对现代性之深层结构——个体在社会中的自我实现所不可逾越的界线——的历史分析和辩证呈现。

从其更早期的著作开始，马克思的批判性方法的目的就从未改变过。“宗教批判以这样的声明终结，即对人而言人是最高存在，因此宗教批判也以这样的绝对命令终结，即人在其中成为一降格的、被奴役的、被忽视的、可鄙的存在的一切条件都必须颠覆。”[①]社会生产关系，科学技术在物质生产中的应用，阶级组织与异化劳动的本质，基于抽象劳动和剩余价值的经济体趋向于过度生产、消费不足、比例失调以及利润率下降的宏观经济特征，所有这些研究都是伦理和社会公正的总体性理论的组成部分。伦理与社会公正深埋于马克思本人的思想体系之中。政治经济学批判为他提供了社会要素，其中，绝对命令失去了其对社会现实的抽象性，从而开始具备具体的历史形式。马克思为进一步深入黑格尔的康德批判准备好了唯物主义的根基。只有在社会制度的具体情境中，道德才对个体有意义。如果这些制度阻碍或者破坏了理性的自我意识行动的可能性，那么道德本身也就变得不可能。对马

---

① Karl Marx,“Toward the Critique of Hegel's Philosophy of Law: Introduction,”in *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, ed. and trans. by Loyd Easton and Kurt Guddat(Garden City, N. Y.: Doubleday, 1967), pp. 257—58.

克思而言，一个压迫性经济体中的社会关系是阻碍了个人自由与理性行动发展的。

虽然黑格尔的康德批判是这一观点的最直接形式，马克思批判资本主义的实质与方法的伦理根基却在古人那里。真正的问题是，马克思从未以一种传统的哲学方式来清晰地表述这一理论。同样，因为其伦理学与其政治经济学和社会理论捆绑得过于紧密，以至于在很大程度上导致当代哲学家不习惯把它们放在一起来考察。再加上他在后期的每一部新著作中都运用了一种全新的方法，这也使得难度进一步加大了。即便仅仅是在《资本论》中，“批判”也有七个明显不同的层次和涵义：规范批判、内在批判、拜物教批判、政治经济学批判、辩证批判、历史批判以及作为危机理论的批判。所有这些全都交织在他的理论中，且各自都基于不同的方法论传统和伦理传统——有的源于自由主义，有的立足社会主义，或亚里士多德主义伦理学等。《资本论》中最奇特的方法就是同时将社会伦理学与政治经济学并置入资本主义结构性矛盾(辩证法)的具体情境当中。以此形式，马克思早期著作所用的异化概念(规范性批判)跟他分析工场中的剥削以及一个危机四伏的经济体系的非理性也糅合在了一起。它从社会生产关系与生产力之间的矛盾开始，而终于利润率趋向下降的危机。辩证法将政治经济学分析转换成了对历史发展与现代社会组织的批判。这是出现在价值规律当中的真正转换。

马克思批判资本主义是因为它扭曲了人类发展并且碾碎了个体的潜能(亚里士多德)；它创造了一个关于自然法与经济神(economic divinities)的超越世界，超出作为个体的人的掌控(伊壁鸠鲁)；它将历史与人类的生产(对象化与外在化)变为盲目之天命和更盲目之委身的崇拜对象(伊壁鸠鲁与希伯来传统)；它摧毁了人类理性、道德自治与自我决断(卢梭与康德)；此外，它还导致了扭曲的自我发展与错误的意识(黑格尔)。所有这些都是对贯穿

马克思整个著述的实质伦理的威胁。因此,《资本论》是对资本主义的社会学和逻辑学批判,它建立在马克思前所未有地采纳了古典社会伦理学三大主要传统的基础之上:古希腊城邦典范、希伯来先知以及 18 世纪末 19 世纪初的德国观念论。[①] 这些传统的整合为马克思预备了一个伦理架构,由此可以对资本主义进行评估与道德批判。因此,马克思的后期著作与其说是一门关于政治经济学的科学,毋宁说是给我们提供了一个对资本的伦理批判以及与此相联的要求社会变革的道德命令。

很显然,马克思著作的主体部分并非关乎伦理学,而关乎元伦理学。马克思伦理理论的多数内容都以这些哲学传统作为预设,而在他耗费大量光阴心血来澄清经济领域中的社会支配结构时,情况尤甚。如果一个经济体不能实现其自身的自由、平等和社会正义的标准式理想;如果它不能带来经济理性与社会繁荣;如果它的科学技术被当作机械系统而用于增加剩余价值的生产和更深层的社会控制,那么这一系统即便置于其自身的标准之下也是非理性的(内在性批判)。本书首先将通过分析来拆解这些不同的理性传统以及它们对马克思伦理理论的各自贡献,然后在最后一章又将它们重新整合进一个总体的社会正义理论当中。本书分三个主要部分来具体讨论古人、现代人及其在马克思社会理论中的综合。这一综合赋予我们灵光,以洞见马克思的后现代批判。

---

① 《申命记》和《利未记》中的《摩西法典》以及先知传统,同样是古典伦理传统的一个重要组成部分。毫无疑问,马克思融合了希腊、希伯来和现代德国的典范。然而,对马克思与这一传统的渊源的考察工作则留待另一专著来完成。

本书概要

第一部分　古　　人

第一章考察马克思的博士论文，它写于柏林大学但提交至耶拿大学。它代表了马克思学院研究的顶点，同时也展示了马克思在古希腊美学和政治学——这些是由温克尔曼（Winckelmann）、歌德（Goethe）、席勒（Schiller）、黑格尔和鲍威尔（Bauer）等人的著作积淀下来的——等方面的个人兴趣。马克思的博士论文分析的是伊壁鸠鲁与德谟克利特的形而上学和自然学说。重点尤其着落于伊壁鸠鲁的原子与天象理论；原子的自由及其非机械性的、理性的运动；马克思对自然哲学与自然科学的区分；他对实证论与天体的批判。对和谐、理性的融合与美的感知——它们标识了19世纪德国的新人文主义——作为典范和目标恒久地驻留在马克思的生命之中。最初吸引他关注这一论题的是伊壁鸠鲁对科学与伦理学的融合，以及这位哲人对亚里士多德整个体系的攻击——预示着后来马克思对黑格尔式形而上学的批判。对知识的渴求理应服务于对幸福（ataraxy）的渴求，会损害到幸福的理论应当遭到拒斥。关于物理学与天文学的自然学说应当服务于伦理价值和目标的

利益。

第二章集中讨论认识论、实践和城邦。此章开头将先概述亚里士多德的社会正义理论及其特有形式：分配(distributive)正义、调节(corrective)正义以及互惠(reciprocal)正义。这些不同的组成部分呈现了一个社会的结构性基础，而在此社会当中，对伦理的定义是生活在一种道德共同体的交往行动与审慎的协商中。因伦理学不能是一个先行的理论推理所得的结果，所以它必须产生于那种人类在美好生活中所经验到的幸福的脆弱性。因为社会和政治的规范不能从共同体之外来确定，审慎和政治行动成为伦理学的本质特征。人类行动形成了结构，在此结构中世界得以为人所经验，规范也由此得以创建并合法化。马克思虽然作出了一整套完全不同的认识论假设，但他——回应自休谟以来围绕现代科学的两难问题而展开的争论——给出了一个关于客观性、真理、社会共识之本质的结论，这个结论与亚里士多德的极为近似。关于知识之本性的问题被转换成了实践问题。理论不能为或由自身引起或由认识论引起的那些问题提供答案，却代之以要求为其真理提供一个社会基础——经济和政治的正义、一个平等的共同体、民主社会中的政治参与以及个人潜能的发展。“马克思连同他之前的黑格尔，均深受古典的公民理想之影响。政治自由的古典理想必然与自由地成为城邦中一个完满的参与共享的成员密不可分。”①

第二部分　现　代　人

第三章讨论德国观念论的出现。这里的中心点在于黑格尔对康德实践理性和绝对命令的批判。通过着重强调从抽象的道

---

① Drucilla Cornell, “Should a Marxist Believe in Rights?” *Praxis International* 4, 1 (April 1984), p. 50.

德哲学中解脱出来，并通过其对异化个体的重点强调，黑格尔试图把个体重新融合到共同体之中，并且——在此过程中——从一种道德伦理(Moralität)转向社会伦理(Sittlichkeit)。关于黑格尔政治哲学与其对希腊城邦制典范的设想之间的联系，从他的《早期神学著作》(*Early Theological Writings*)和《伦理生活的体系》(*System of Ethical Life*)到后来的《精神现象学》(*Phenomenology of Spirit*)和《法哲学》(*Philosophy of Right*)中都可以看出来。在这一点上，读者们站到了一个有利位置，可以在这些古典传统中及其伦理与政治经济学的综合中来观察社会伦理历史的全景。于此章中，笔者也还会分析黑格尔对法国大革命中的暴力极端性的反应，以及恐怖行动与抽象道德在其头脑中的关联以及康德式道德哲学的主观性。总体而言，这一点成为了马克思从博士论文开始到后期著作一直批判抽象自我意识和抽象道德的根基。

马克思把现代传统关于对与错(康德主义)、好与坏(新教教义与詹森主义)以及美好生活的本质与物质幸福(功利主义)这些道德问题的质疑——与此同时也质疑了知识及真理宣称的本质还有意识的形成——转变成了对现代社会制度结构的审查，也即转变成了政治经济学。内容和形式是在历史上特定的社会关系中形成的，也正是在此内容和形式中，道德和认识论问题得以解决，个性得以发展，各种对真理的宣称得以正当化。社会阶级、权力关系、财富所有制以及社会生产关系变成了整个大背景，传统的道德问题将于此背景中得到解答。哲学已经提出了这些问题，但是回答这些问题的一切希望都须来自社会理论和政治经济学。

第四章将反思马克思更进一步发展并扩大了的人权和民主理论，以显明他如何结合并激进化自由主义传统及其所维护之公民权利和个体自由。在此将清晰概括出马克思批判自由主义的理

由;与其将其政治理论视为对自由的拒斥,倒不如视其为在古典传统所设定之哲学要素中对法国大革命之社会理想加以激进化更为妥当。对于自由主义,马克思尤为拒斥的是其关于人的哲学及其对私人财富积累与工人异化的经济强制,这一点占据着现代社会的中心。尤为有趣的是其民主理论的发展,即自早期展现于1843年黑格尔《法哲学》批判当中的自由主义阶段以及发展到后来研究1871年巴黎公社所持的社会主义见解的整个过程。而在马克思民主理论的语境当中,他的人权理论也将通过比较和分析其关于1793年法国"人和公民权利宣言"的主张而得以进一步发展起来。至于马克思对公民在国家中权利的伦理根基以及与之相对的个体在市民社会中的权利两者之间所作的区分,在此问题上所下的工夫显然是不够充分的。总体而言,当马克思对后者的批判被阐释为是一种对所有个体权利和个人自由的批判之时,他对人权的维护就已然遭到忽视。此一对比将有助于在马克思人权理论与其对自由主义民主之典范的超越当中进一步澄清这种发展和新奇之处。

在此,对马克思政治哲学的这些理念的分析将联系到他对古人的依赖之上。同时,本章也会考虑到这些发展的理据以及它们与马克思经济理论的关系。这一章将对整个自由主义作出批判,其中涉及自由主义的各种形式包括其认识论上的、科学上的假设,它的政治和社会哲学(自然权利理论与功利主义),它的源于自然状态之理据的人的心理学,以及——最终——它在古典政治经济学中找到的经济教条。虽然马克思可能接受自由主义的某些社会制度和提议,但一只脚踏在古代传统里意味着他不能接受现代个人主义的有限视角,正如在其心理学的、经济的以及政治的异化模式中所显明的那样。现代个人主义不会走向自我决断、道德自治以及个体发展。事实上,它只会确保它们失落。

第三部分:古代与现代在马克思那里的综合

在分析了伦理传统及其融合于马克思的社会理论之后,这一部分我将转向对劳动价值理论的考察。此理论为马克思的伦理理论填补了历史性与结构性内容;没有它,就没有伦理学。通过反对自由主义政治理论和政治经济学,马克思彻底转变了价值理论,即把它从一种劳动本体论和价格决定论转向一种现代工业资本主义发展的历史性、超越性规律。它不再是一种政治或经济理论,而是对那些制度和结构的历史分析和评估,这些制度和结构都是现代社会发展在形式上必要的先决条件。而这恰恰就是"政治经济学批判"这一术语的另一层含义所在。马克思发展了一种价值规律,那不是价格决定规律,而是对资本积累、利润实现和经济持续发展之社会前提条件所作的历史和社会学的分析。在《政治经济学批判大纲》以及《资本论》第一卷的一开头,马克思通过对抽象劳动与剩余价值生产的必要结构的剖析,展示了那些人为的历史性制度与《资本论》第三卷中所考察的现代长期经济危机之间的关联。通过这一分析,在历史与伦理学之间、现代社会制度发展与人类自我之实现的失败之间得以相互关联起来。在马克思的历史结构主义中,价值规律转变成了社会批判——那就是,对剥削、异化、人类发展之可能性的丧失、"无序生产"(anarchy of production)的非理性与不文明的伦理遣责。马克思在伊壁鸠鲁物理学和天文学中所看到的科学与伦理的原初统一在他自己后期的著作中又一次重演。

第六章——本书的最后一章——将材料摆在一起,通过整合马克思有关类存在的需求(社会幸福说)、人权、政治与人类解放、民主以及政治经济学批判(正如在第三、四、五章当中所探讨的)连同古人的实质伦理典范(在第一、二章中讨论了)等理论,以形成一个全面的伦理与社会正义理论。在最后的分析中,不论是对古人

还是对马克思而言,社会正义处理的都是社会关系的本质、共同体的融合、人类共有天性的发展和自我实现。在20世纪的转折点上,新康德主义的马堡学派试图综合康德的伦理学和马克思的政治经济学,以期矫正他们所察觉到的康德反社会、反历史的道德哲学和马克思无伦理的历史唯物主义的缺陷。现如今,在20世纪的尾声,“图克—伍德命题”(Tucker-Wood Thesis)声称马克思没有发展出一套道德理论或正义理论,因为马克思的科学方法论和意识形态批判阻止他去这么做。

关于这些主题尚有大量变奏。一些社会哲学家接受这样的观点,即马克思确实有一个基于经济剥削、自由、自我实现等范畴的伦理批判;但同时他们又下结论说他没有正义理论。关于存不存在一种伦理和社会正义的理论,尚须对争论双方的立场进行清楚阐述再并置一起作个简单比较。而从目前为止双方所表现出来的那样来看,任何一方都必须加以否决,它们对伦理学本质的理解都过于狭隘,因为它们大体上都将马克思的思想局限于讨论社会财富的分配和交换,而没有重点留意作为整体的社会结构。在很大程度上,它们都没有尝试去将他的经济学观点与德国观念论和古人的古典伦理学整合起来,与他本人的历史批判和社会价值理论整合起来,甚或是与他对科学和实证论的批判整合起来。必须重新思考马克思——从他的唯物主义认识论直到他的唯物主义伦理学。

然后,这一章将进一步去定义像正义、道德、社会伦理和元伦理学等范畴的运用,并将展示它们与社会理论和政治经济学的关联。大部分马克思的社会理论仅仅是在盎格鲁—美利坚式的道德定义和正义定义的语境中才变得没有意义,因为后者素来已将伦理学从元伦理学中剥离出去,将道德从政治经济学中剥离出去。经过对古典传统诸法门进行一番比较之后,此一情势立即昭然。本章还将把这些传统并置于美国的分析性视角之下,以考察从中能获得何种洞见以资于解读马克思。此种分析并非始于一预先定

义和预先判断的道德阐释，而是始于为马克思自己之分析打下根基的现实传统。伦理学生发自马克思的政治经济学，它若无从生发便无有影响。我们必须这样来看马克思，即他与古人对话并且从他们那里获得其规范支持和批判技能。

第六章的最后两部分将阐明之前的认识论与伦理学研究所蕴含的激进意义，能做到这一点系通过总结马克思的伦理和元伦理学说，及其三个核心组成部分：(1)社会正义理论；(2)基于其伦理认识论的唯物主义共识理论；以及(3)政治经济学的民主理论。通过比较马克思的伦理学与民主共识理论和哈贝马斯的伦理与言谈理性(discursive rationality)学说，以上观念将得到进一步阐发。哈贝马斯——通过把马克思的辩证科学还原为实证论，实践还原为技术，政治活动还原为工具活动，以及反思性知识(Reflexionswissen)还原为生产性知识(Produktionswissen)——同样错误地解释了他对实践和政治活动、民主共识以及融合伦理学与政治经济学的看法。哈贝马斯没能认识到，存在这么一个内涵丰富的共识理论知性传统，它同时建基于唯物主义和政治经济学，并且从亚里士多德一直流传到马克思。

在这些部分中，本书的主题最终呈现出其完整的形态。如果经验的对象建构于人类活动当中——如果社会现实不是一经验性事实或演绎性观念，而是历史中现实的社会组织的创造(历史唯物主义)——那么就不存在一条通向真理或自然之明晰的优先进路，不论是通过经验论还是唯理论。思想与现实之间的关联性被切断了，与此同时被消解的还有一种为那基于一条通向真理之优先进路的、真理宣称作出正当性论证的认识理论。[1] 既然不存在讨论的优先模式，那么在马克思的现代性批判中，判断的尺度或者说伦

---

① Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1979).

理评价的标准是什么呢？如何去证明这些标准的正当性呢？它们又是如何应用于实践行动的？还有马克思的伦理学和社会正义理论的认识论根基和正当性依据又是什么呢？马克思后期著作的基础架构与亚里士多德的《尼各马可伦理学》和《政治学》（*Politics*）相符，他以此方式回应了认识论与科学的危机，以及由休谟、康德和黑格尔等人的著作所引发的伦理客观性的两难问题。认识论与科学的现代危机，连同马克思本人的伦理理想，驱使着他回归古希腊。通过回溯至亚里士多德，马克思获得灵感和指引，使他一方面回应了休谟、康德和黑格尔的认识论批判，另一方面又回应了李嘉图的劳动价值理论。①

在定义普遍伦理、正义、平等和恰当的伦理秩序之本质时，亚里士多德面临类似的难题。他同样也发现，在确定伦理判断和政治理论之标准真理以及未来美好社会之本质的过程中，不可能作出科学的断定。他所得到的结论是，伦理学和善的生活是从政治上的交互行动和公共生活中的审慎生发出来的。亚里士多德和马克思都不曾定义过正义、幸福和善的社会；他们也都未曾论述过或以任何具体方式描绘过其社会理想或制度架构以赋予它们具体意义。两人都认识到，关于真理的先天判断是不可能的，两人也都批判脱离实际行动的纯粹理论。最后，他们也都认识到认识论的两难，从而转向民主共识来解决此难题。

否决了传统的处理马克思之理论与实践观的方式之后，这里接下来要讨论的是马克思和亚里士多德两人的实践活动，它包括了实践（praxis，即实际行动）与政治智慧（phronesis，即实践智慧）。不能把马克思的实践理论仅仅局限在劳动的经济范畴上。

---

① 应当细致、敏锐地理解马克思与古希腊之间的这一关系。关联和借鉴并不总是直接的，显然，他们之间横亘着两个时代的哲学和历史的距离。本书的重点在于他们处理共同的理论问题时在形式上的相似性。

历史学和政治经济学为实践活动提供了社会和伦理内容，并且通过公共参与和政治经验积累，伦理的真理将最终得以确定。亚里士多德和马克思抛开了教条的认识论，取而代之以城邦和普遍伦理，与此同时，作为对确定性之寻求的政治对话也通过公共生活中的审慎协商和政治组织中的民主共识而转变成了对政治智慧的追寻。古人已经融入到现代当中。然而，不论是亚里士多德还是马克思，他们都没有一种纯粹的真理共识理论，因为他们也都同时把幸福和自我实现的理论结合进了他们社会伦理学当中。在下面前几章的讨论中，我将梳理出这些要素之间关联纽带。

最后，第六章试图就马克思广泛的伦理和社会正义理论作一个综述。他的理论将他的哲学和辩证科学、他早期和晚期的著作以及他对现代性和古代的看法融合成了一幅完整图景。在此将这一理论提纲挈领式地罗列如下：

伦理学：道德价值与古典伦理的抽象典范

1. 个体自由与道德自治（伊壁鸠鲁与康德）；见第一章和第三章

2. 人类可能性在共同体中的自我实现（亚里士多德与黑格尔）；见第二章和第三章

3. 异化、剥削与拜物教批判（德国观念论）；见第二章

4. 共享民主制中的分配正义、人权与自我决断；见第四章

元伦理学：现代政治经济学和社会正义的结构

1. 通过一种基于先验逻辑之应用的历史批判来分析过去；价值理论与抽象劳动；资本主义历史（《政治经济学批判大纲》）；见第五章

2. 通过一种基于辩证逻辑的内在批判来分析现在；社会矛盾与经济危机理论；资本的逻辑（《资本论》）；见第五章

3. 基于认识论批判和唯物主义的真理共识理论来审慎考虑未来；典范不是由纯粹理论决定的，而是由实际行动构造出来的（实践）；经济民主理论及“理论与实践”（《关于费尔巴哈的提纲》、《法兰西内战：巴黎公社》）；见第六章

马克思理论包含了伦理和元伦理两大成分，其构成方式类似于亚里士多德的伦理与政治理论。两者之间存在一种辩证关系。伦理学与政治经济学的这一融合，显示了其于 19 世纪就道德与伦理所作之分析的新颖。伦理学为社会批判准备了实质的道德内容（道德和社会哲学），并且为未来社会提供了抽象的政治理想（政治理论），与此同时，元伦理学还对更广阔之社会结构作出了分析，正是在此社会结构里头，才谈得上那些价值和理想能够或不能够得以实现（政治经济学）。对元伦理学的历史和辩证的批判展示了一种社会制度如何建立于价值规律与抽象劳动之上，以及使用价值与交换价值之间的矛盾如何不可能实现古典的伦理和社会正义的理想。一个建立于由社会异化和经济剥削构成的历史制度之上的社会体系——其未来笼罩着经济停滞、阶级斗争和社会不满的阴霾——不能使内蕴于自由主义之理想和技术中的潜能成为现实。因而，元伦理学是社会的架构，在其中社会价值才变得具体和真实。元伦理学对政治经济学之结构所作的分析，战胜了马克思对抽象形而上学和主观性道德的批判，而这两者是他在伊壁鸠鲁、康德、法国社会主义者和青年黑格尔派那里所发现的。最终得出的结论就是一个关于社会正义的理论。

元伦理学不但融合了马克思分析资本主义所呈现的过去、现在和未来的时间维度，而且也融合了适宜于各个维度——在马克思著作中找到的——的不同类型的批判性分析。通过对材料的研究发现，每一种类型都是必要的——不论那是资本主义的历史，还是资本主义的逻辑。从上面所列的提纲中，我们可以看到现代与

古代之间的平衡同样也反映在了康德与黑格尔以及伊壁鸠鲁与亚里士多德的关系之中。这两对人都表达了在个体自由与共同的善之间的辩证关联。在马克思思想中，这些关系是通过价值规律和现代性结构得到调和的。

第一部分　古　人

第一章　亚里士多德之后的希腊自然哲学：马克思与伊壁鸠鲁

导　言

倘若对马克思的教育背景作一番粗略回顾，将会发现他在希腊罗马的语言、哲学和历史方面受过广泛训练。在特利尔高级中学（Trier Gymnasium）之时，他沉浸在西塞罗（Cicero）、塔西佗（Tacitus）、贺拉斯（Horace）、柏拉图、修昔底德（Thucydides）、荷马（Homer）和索福克勒斯（Sophocles）等人的著作中。在那里，马克思最钟爱的科目是希腊语、拉丁语、德语和历史。在波恩的大学早期时日里，马克思的研究集中围绕着希腊罗马的诗人和哲学家。而在他未来岳父威斯特华伦（Baron von Westphalen，马克思的博士论文就是题献给他的）家中，他完全沉溺在浪漫派（Roman School）的著作中，特别是伏尔泰（Voltaire）、拉辛（Racine）以及荷马和莎士比亚（Shakespeare）等人。在波恩大学，他延续了对浪漫派的兴趣，参加了施勒格尔（A. W. von Schlegel）以“关于荷马的问题”和“普罗佩尔提乌斯的哀歌”为题的文学讲座，以及“希腊、罗马神话

学”的课程。①这一时期，马克思属于一个叫做“邦纳诗人”的团体（其中还包括有格林[Karl Grün]和盖博尔[Emanuel Geibel]），这一团体的兴趣点在于希腊美学理想的复兴，特别是美与和谐的理想。

正如桑瓦尔德（Rolf Sannwald）在其论马克思与希腊人的重要著作中陈述的，这些个体在他们的先知歌德（Goethe）和海涅（Heine）的引导下去追寻美好，追寻幸福与和平。马克思吸收了一切最新写下的关于古人的东西，特别是莱辛（Lessing）和温克尔曼所写的，并且继续其对一些主要古典文本的研究和翻译：塔西佗的《日耳曼尼亚志》（*Germania*）、亚里士多德《修辞学》（*Rhetoric*）和《论灵魂》（*De Anima*）的一部分、来自奥维德（Ovid）的《箴言》（*Libri tristium*）。在柏林大学，马克思继续与鲍威尔、科本（Köppen）、费尔巴哈（Feuerbach）以及这一著名的博士俱乐部（Doktorklub）的其他成员探讨了这些作品及其含义。②鲍威尔和科本对后亚里士多德的希腊哲学都有浓厚兴趣，鲍威尔同时还是一位《旧约》学者。在大学准备其博士论文材料之时，马克思参与了鲍威尔开设的关于《旧约》先知以赛亚的课程。马克思还对希腊的理想图景与德国研究的实际状况——关于博克（Boeckh）、西斯蒙第（Sismondi）、马勒（Dureau de la Malle）、蒙森（Mommsen）、尼布尔（Niebuhr）、加尼尔（Garnier）等人著作中的古人，连同来自亚里士多德和色诺芬（Xenophon）的关于希腊社会的原始材料——之间的当代历史矛盾很感兴趣。在马克思去世之前，当他的私人图书馆被编目出来时，里头有超过九

---

① Roll Sannwald, *Marx und die Antike*, *Stattswissenschaftliche Studien*, ed. by Edgar Salin and V. E. Wagner (Zurich, Switzerland: Polygraphischer Verlag, 1957), p. 35. See also Chapter One in S. S. Prawer, *Karl Marx and World Literature* (Oxford, U. K.: Clarendon Press, 1976).

② Ibid.

十部希腊和罗马作家的著作——其中三分之二是原始语言的版本。

很显然，从他早年在文科中学的岁月到他在波恩和柏林的大学学习研究，马克思对古人的兴趣不断增加，古人为他提供了泉源，滋养了他对未来的梦想和希望、构造了他对人类的景象，他后来的政治经济学批判正是建基于这一图景之上。古人也给他提供了一种对完整、和谐的人类存在的人类学洞见，这一点将融入进他的《1844 年经济学哲学手稿》（*Economic and Philosophical Manuscripts of* 1844，亦以《巴黎手稿》之名为人所熟知），并且同样潜藏于《政治经济学批判大纲》和《资本论》的多数政治经济学当中。①所有这些著作都从他早年大学岁月的哀歌精神和审美激进主义汲取了大量资源。试图抛开埃斯库罗斯（Aeschylus）或荷马来理解马克思无异于尝试抛开斯密或李嘉图来理解他。在马克思对现代性、科学和实证论的批判，对资本主义社会关系错误的客观性摧毁了个体自由和自我意识之可能性的批判中，希腊人占据着他理智与情感的中心。正是基于这一理由，他的博士论文主题的选择才如此重要。

> 马克思之所以尤为关注伊壁鸠鲁，并不单单因为他似乎已经凭借希腊哲学重要的因果关系将其带向了结论，由此他得以从最后条件中解放出个体，也不单单因为现代的普罗米修斯式悲悯从他的著作当中获得了动力，而是因为黑格尔没有为作为古代自由意识哲学家的伊壁鸠鲁找到一种恰当的关系。这位美学的追随者抱着坚定的信念要去解决一个古希腊

---

① Laurence Baronovitch. "German Idealism, Greek, Materialism, and the Young Marx," *International Philosophical Quarterly* (September 1984), p. 266——请参见这些注解中的"马克思与伊壁鸠鲁"。

> 哲学史中尚未解决的问题。黑格尔对原子物理学家，特别是伊壁鸠鲁的判断成为了马克思分析的起点。[1]

就桑瓦尔德而言，伊壁鸠鲁代表着希腊哲学不可避免之结果，因为希腊哲学在此到达了它的逻辑结论。伊壁鸠鲁的思想在理论上重演了希腊精神的整个发展过程，通过它对一个最主要的哲学主题的核心强调：从希腊城邦的社会世界中发展出自我意识之个体。自由个体从社会形式中产生出来，这正如伊壁鸠鲁哲学的发展出自并且回应了亚里士多德的体系以及希腊的宗教传统和价值观念所显明的一样。

> 马克思把伊壁鸠鲁这一希腊启蒙的最伟大人物放在了与宙斯的反对者普罗米修斯并列的地位。这是一场在人类自我意识的自治王国中反对诸神和信仰，自我意识恰恰联合了这两者。马克思的无神论也是真真正正出自这一关于完全独立之人的理想，这一理想之人最终除却自身之外不需要任何主人。[2]

对马克思来说，伊壁鸠鲁和普罗米修斯象征着反对一切形式的外在强加的权威，不论它是来自希腊神话的宗教秘密，还是出于精神现象学的神话。通过理论批判这一实践，人类创造之神话的客体性和真实性就被暴露出来；最后揭示出来的隐藏在他们背后的东西不过是主体自身。主体与客体的这一重新统一——也是本质与现象——是黑格尔式的绝对命令，凭借着对后亚里士多德之希腊哲学的分析和对亚里士多德和黑格尔的批判，马克思贯彻了这一绝对命令。

---

① Sannwald, *Marx und Antike*, pp. 72—73.

② Ibid. , p. 70.

马克思的博士论文

希腊城邦、希腊精神的实质，尤其还有亚里士多德，为马克思提供了古典的理想，从中马克思为其共有财富和共同体(common being of man/ Gemeinwesen)观念汲取了大量洞见和远景。①其思

① Hannah Arendt, "Tradition and the Modern Age," in *Between Past and Present* (New York: Viking Press, 1961), p. 19, and *On Revolution* (New York: Viking Press, 1963), p. 57; Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge, U. K. : Cambridge University Press, 1972), pp. 19—33; Richard Bernstein, *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity* (Philadetphia: University of Pennsylvania Press, 1971), p. 70; George Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom* (London: Routledge and Kegan Paul, 1983), p. 18; Carol Gould, *Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality* (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1978), pp. 44—46 and 127; Sidney Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1978), pp. 35—36, and *Marx and the Marxists: The Ambiguous Legacy* (Princeton, N. J. : D. Van Nostrand, 1955), p. 16; Philip Kain, *Schiller, Hegel, and Marx: State, Society, and the Aesthetic Ideal of Ancient Greece* (Kingston, Ont, Canada: McGill-Queen's University Press, 1982), and *Marx's Method, Epistemology, and Humanism: A Study in the Development of His Thought* (Dordrecht, Netherlands: Reidel Publishing, 1986), p. 14; Istvan Meszaros, *Marx's Theory of Alienation* (New York: Harper and Row, 1970), pp. 254—55; Horst Mewes. "On the Concept of Politics in the Early Work of Karl Marx," *Social Research* 43, 2, (Summer 1976); Tom Rockmore, *Fichte, Marx, and the German Philosophical Tradition* (Garbondate: Southern Illinois University Press, 1980), pp. 62—71; Nancy Schwartz, "Distinctions between Public and Private Life: Karl Marx on Democracy, Participation, Voting, and Equality," *Political Theory* (November 1984), p. 537ff; and "Marx, Democracy, and the Ancient Polis." *Critical Philosophy* 1, 1(March 1984).
关于更进一步的参考书目，包括其中提到的 Gilbert, Tucker, Action. DiQuattro, Husami, Krader, Arnovitch, Panichas, Whelan, Wolin, Somerville, Lauer, Colletti, Schumpeter, Lichtheim, Wartofsky, Avineri, Kolakowski, Hook, Miller, Nasser, and Castoriadis 等人的某些著作，请参见 Michael DeGolger, "Science and Society, Justice and Equality: An Historical Approach to Marx," dissertation, University of Michigan microfilm, 1985, pp. 83—84。

想的进一步发展及其与黑格尔形而上学体系的关系，这些都展现在了他的博士论文当中。《德谟克利特的自然哲学与伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》(*Difference between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature*,1840—1841)——如今保留下来的只有论文的一部分——及在其同样重要的准备笔记中，充满了原始的知识素材，博士论文正是基于这些素材写作的:《伊壁鸠鲁哲学笔记》(*Notebooks on Epicurean Philosophy*,1838—1840,以下简称作《笔记》)。[①]博士论文分成两个主要部分和一个两部分的附录。第一部分仅仅包含了原来五章中的三章，考察的是德谟克利特原子论与伊壁鸠鲁原子论的认识论和方法论上的差别。第二部分处理伊壁鸠鲁关于原子的运动和性质以及自我意识超越物理自然规律的伦理首要性。附录构成了论文的第三个部分，题为"评普卢塔克对伊壁鸠鲁神学的论战"(Critique of Plutarch's Polemic against the Theology of Epicurus)。它仅仅包含了一个三页纸的片断:有人推测它原本包含一个对伊壁鸠鲁的科学、唯物论和无神论观点的综合。从目录来看，通过对伊壁鸠鲁的解析，马克思似乎已经开始发展出一种宗教理论。马克思意图把博士论文、笔记和两部分的附录作为一部更大著作的基础，在那里他将考察整个后亚里士多德哲学，包括伊壁鸠鲁主义、斯多亚主义和怀疑主义。这一新著作原本打算用来作为在德国大学谋教职的教授资格论文。[②]

《笔记》通过考察哲学史并对伊壁鸠鲁原子论作出多方面的批

---

① Karl Marx,"Difference between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature,"dissertation, in *Karl Marx and Friedrich Engels.*, *Collected Works*, vol. 1 (NewYok:International Publishers,1975)——请参见文本和注解中的博士论文以及《伊壁鸠鲁哲学笔记》, in *Karl Marx and Friedrich Engels*, *Collected Works*, vol. 1 (NewYork:International Publishers,1975)——请参见文本和注解中的《笔记》。

② David McLellan, *Karl Marx: His Life and Thought* (New York: Harper and Row, 1973), p. 34.

判性回应，从而为马克思的博士论文做好了准备。它主要汲取自第欧根尼·拉尔修(Diogenes Laertius)、塞克斯都·恩披里柯(Sextus Empiricus)、欧塞比乌斯(Eusebius)、西姆普利齐乌斯(Simplicius)、斯托贝(Stobaeus)、亚里士多德、普卢塔克(Plutarch)、卢克莱修(Lucretius)、塞涅卡(Seneca)和西塞罗等人的著作和阐释，并且包含了相当数量的来自古典希腊罗马作家的引文。就《笔记》和博士论文预示了马克思后期社会理论中一些核心观念而言，两者都具有极端的重要性，至于它们在马克思后来的政治经济学批判中作为有用材料为他后期的方法论考虑注入了新鲜活力这一点，总体而言是遭到了忽视。在这些早期作品中，我们也看到诸如伦理学和科学之间这样一种明显的结合。虽然伦理学和科学的结合在现代意识看来显然是矛盾的，但是它为马克思后来在资本论中的政治经济学形塑了方法论基础——只是在那儿，这一点从不曾清晰地表露出来。由此伦理问题未能清晰地得以表达，已经导致——正如我们将在第五、六章中看到的那样——太多关于马克思方法论之意图及其批判资产阶级政治经济学的实质和范围等方面的混淆与矛盾主张。虽然在博士论文与其后期著作之间作出明确关联只能慎之又慎——归因于两个时期、两种方法和两个向度之间的知性距离——但是前者确实给予我们以洞见来澄清其后期著作之方向和正当性。[①]

在这些观念当中有些中心围绕着伊壁鸠鲁的认识论、科学理论、本体论以及社会伦理学的，它们后来一直在马克思的经济学理论的知性发展过程当中起着重要作用，这些观念包括了：(1)其原子物理学理论(异化)当中本质与实存、原理与基础、概念与现实之

---

① Peter Fenve, "Marx's Doctoral Thesis on Two Greek Atomists and the Post-Kantian Interpretations," *Journal of the History of Ideas* 47. 3 (July-September 1986), p. 433.

间矛盾的重要性;(2)其原子偏斜或偏离理论中偶然性、抽象可能性与幸福的核心性;(3)科学解释的方法论问题及其成问题的地位,经验(感官知觉)与反思(抽象理性)之间的关系;(4)科学的本质及其真理宣称,以及科学概念和理论的本体论地位;(5)在其分析德谟克利特唯物论中对实证论和自然科学的批判,由此奠定基础以区分古希腊哲学中不同方法论的科学观:自然科学(德谟克利特)和自然哲学(伊壁鸠鲁);(6)认识论、自然哲学与伦理学之间关系的内在发展,以及唯物论与伦理学——科学与伦理学——在伊壁鸠鲁自然哲学中的综合;(7)伊壁鸠鲁在其天象理论中对神秘、宗教和虚假意识的批判;(8)在其物理学中主体性、自我意识与自由的首要性超越于自然规律和决定论之上;(9)对斯多亚主义的命定观念的批判与对德谟克利特的必然性的批判;(10)伊壁鸠鲁对亚里士多德哲学体系之整体性的批判——由此形塑了马克思批判黑格尔抽象体系之基础;(11)原子论从实体(德谟克利特)发展到主体(伊壁鸠鲁)由此代表着希腊社会这一真实动态的理论表达,与此同时主体自由也打破了希腊社会思潮与法律的限制;希腊哲学表达了希腊社会中的社会意识和矛盾的社会生活;(12)对两种德国科学理论——康德(知性,Verstand)与黑格尔(理性,Vernunft)——之间争论的考察预示于德谟克利特自然科学与伊壁鸠鲁自然哲学之间的关系当中;(13)希腊两种唯物论之间的对比:德谟克利特的经验论和伊壁鸠鲁的观念论;(14)物理运动和行动(偏离与排斥)的核心作用,以及理论性实践作为科学之根基与人之存在——人本质上是一理性存在(Vernunftswesen);(15)考查实证论与科学作为一个神秘化(意识形态的先兆)的过程以及作为对客体性(实体、物质与自然)与主体性(个体性与自我意识)之间关系的扭曲;(16)谢林自然哲学及其批判机械决定论的自然科学的重要性与核心地位,它将构成马克思著作的整体,从他对伊壁鸠鲁原子运动理论的分析到他后期对李嘉图价值理论的经济学分析;以

及最后(17)对自亚里士多德、伊壁鸠鲁和谢林发展而来直到马克思那里的，并且代表了对笛卡尔式唯物论观点之拒斥的另外一种唯物主义观点的更清楚的评估。①

在当代哲学史中，不同作者已经尝试将马克思对后亚里士多德的希腊古典唯物主义之兴趣归结于一个主要动机。科奴(Cornu)、梅林(Mehring)、卢卡奇(Lukács)、桑瓦尔德、胡尔塞维德(Hülsewede)和希尔曼(Hillmann)等已将上述其中一两点作为马克思兴趣的主要根据。②不论是出于一个原因还是多个原因，显而易见的是，马克思与希腊哲学这一知性泉源的密切关联以及对它的依赖为他提供了至关重要的灵感，这一点——虽然转换了形式——在其后期著作中也从未缺失过。“他毕生面对着希腊哲学，特别是亚里士多德，这一点决定性地影响并塑造了他的全部作品，而不单单是他的经济学理论。”③

虽然黑格尔在其《哲学史》中已经就伊壁鸠鲁哲学、斯多亚哲学和怀疑主义哲学的总体方面作出了正确关联——根据马克思博士论文前言中的说法——但他还是没能理解希腊思想这三个学派的真正重要性以及它们与哲学史的相关性。④在马克思看来，这要

---

① Joseph Femia, *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process* (Oxford, U. K.: Clarendon Press, 1981), pp. 67—72; and Karl Marx, "The Holy Famliy," in Karl Marx and Friedrich Engels, Collected Works, vol. 4(New York: International Publishers, 1975), pp. 123—33.

② August Cornu, *The Origins of Marxian Thought* (Springfield, Ill.: C. C. Thomas, 1957); Georg Lukacs, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trans. by Rodney Livingstone, (Cambridge, Mass.: MIT press, 1971), and *The Young Hegel*, trans, by Rodney Livingstone(Cambridge, Mass.: MIT Press, 1976); Gunther Hillmann, Marx and Hegel: Von der Spekulation zur Dialektik (Frankfurt/Main, FRG: Europaische Verlagsanstalt, 1966); Franz Mehring, *Karl Marx: The Story of His Life*, trans. by Edward Fitzgerald(Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962); and Sannwald, *Marx und Antike*.

③ Sannwald, *Marx und Antike*, p. 7.

④ Marx, *Dissertation*, p. 30.

归咎于黑格尔思想的抽象性。事实上，黑格尔对伊壁鸠鲁主义是极为批判的，伊壁鸠鲁的认识论、形而上学和自然哲学被他定性为琐碎、武断而乏味；与此同时马克思却将伊壁鸠鲁刻画为希腊启蒙的最伟大代表。巴罗诺维奇（Baronovitch）指出，在这一问题上马克思对黑格尔思想是批判的，尤其是对于后者认为伊壁鸠鲁的原子论“既缺乏思想又没有一个总体的运动法则”。[①]然而，巴罗诺维奇也认识到马克思正在重建理论上之自我意识的起源，也就是关于黑格尔的绝对精神是历史的顶点这一理论。

一种流于表面的对伊壁鸠鲁的解读已经成为——在马克思看来这是很不幸的事情——西方哲学的传统遗产，这种解读指出，伊壁鸠鲁的绝大多数核心概念都攫取自德谟克利特的原子理论。然而，经过更细致的考察却发现，在这些范畴得以进一步发展的哲学语境当中，两者之间显现出了真正的深刻差异。马克思看出，伊壁鸠鲁与传统希腊哲学——特别是亚里士多德——有一根本性的批判与断裂。希尔曼认为，恰恰就是在与亚里士多德的这一断裂，以及对自然哲学、实践和主体性的这一不同理解的发展中，马克思期望去拓展他本人对黑格尔的批判与决裂。[②]

伊壁鸠鲁为马克思提供了其所需的哲学和心理学力量，使其可以跟这位已于 1831 年辞世的前柏林大学教授的杰出形象作出个人与哲学上的决裂。马克思应当会接受科本的论点，即“伊壁鸠鲁主义、斯多亚主义与怀疑主义分别是古代有机体的神经系统、肌

---

① Baronovitch, “Marx and Epicurus,” p. 254; and Geory Friedrich Hegel, *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, vol. 2, trans, by E. S. Haldane and Frances Simon(London: Routledge and Kegan Paul, 1974), p. 292.

② Hillmann, *Marx and Hegel*, p. 354; Dick Howard, *The Development of the Marxian Dialectic* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1972), p. 18; McLellan, *Karl Marx*, p. 35; and Nicholas Lobkowicz, Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1967), p. 240.

肉系统与内脏系统，它们直接、自然的统一决定了古希腊的美与道德，它们也随着古代的衰亡而瓦解”。①伊壁鸠鲁的体系之所以得到马克思超乎寻常的高度评价，是因为——作为古希腊思想的神经系统——它关联着这一有机体与外部世界的联系，活动于那个世界，并且调和着主体性与客体性之间的所有关联。马克思在前言中已经清楚说明了，他对伊壁鸠鲁的积极赞赏端赖于其给予自由、自我意识以及对一切形式之异己客体性的批判的中心地位。

> 哲学并不隐瞒这一点。普罗米修斯的自白“总而言之，我痛恨所有的神”就是哲学自己的自白，是哲学自己的格言，表示它反对不承认人的自我意识是最高神性的一切天上的和地上的神。不应该有任何神同人的自我意识相并列。②

这也正是德国新古典人文主义的战斗口号，而新古典人文主义则将为马克思对异化和商品拜物教的分析及其价值理论奠定基石。个体与自由之首要性，也表现于对一切外在强制的社会与文化价值的批判当中，这些价值破坏了理性自我意识发展的可能性。因而，马克思博士论文的核心主题就是分析传统希腊哲学以及亚里士多德和德谟克利特之自然哲学中的异化了的自我意识。

伊壁鸠鲁对实证主义的批判

从哲学史，特别是从西塞罗和普鲁塔克著作的证据来看，虽然几乎看不出什么关于德谟克利特与伊壁鸠鲁物理学之间的差异，

---

① Hillman, *Marx und Hegel*, p. 335.［译按］中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第一卷，注释5，第1003页。

② Marx, *Dissertation*, p. 30.［译按］中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第一卷，第12页。

但马克思还是看出了两者之间至关重要的区别，这些区别体现在诸多领域里头：他们关于知识和科学的定义，他们不同的真理宣称和科学方法论，他们解释物理现象所采取的不同形式，以及——这很可能是最重要的一方面——他们对概念与现实、理论与存在、认识论与本体论之间关系的不同阐释。①“在一切方面，无论涉及这门科学的真理性、可靠性及其应用，还是涉及思想和现实的一般关系，他们都是截然相反的。”②在现存博士论文的第一部分当中，我们可以看到这些讨论。

德谟克利特在感性知觉（主观假象[subjective semblance]）的意见（schein[假象]）与原子的真实以及由理性感知的虚空之间作出严格区分。这一区别是如此明显以至于原子的法则不会显现出来；它不会获得实存或真实性。而因此——几乎像是默认了——“感官世界”具有本体论上的优先性。正是这一真实性格外重要，德谟克利特将经验观察（实证主义）作为知识的基础。其原子论从未得到发展，而更多被当作一个解围之神（deus ex machina）来使用。

原子物理学的法则未进入现象世界，感性知觉的世界由此被感知为真实。因为原子不是感性世界的一部分，所以它们不具有“客观现象，而是主观的假象”。③虽然法则是真实的，但它从未进入知觉世界之内，徒留感官作为知识的唯一向导。世界脱离了物理法则而成为自己的标准。这一分离继而又产生了一种怀疑主义，怀疑真实世界的可知性以及经验世界之知识的充分性与适切性。德谟克利特区分了关于知觉的主观假象（仅仅是意见）与关于

① Cyril Bailey, "Karl Marx on Greek Atomism," *Classical Quarterly* 22(July 1928), p. 205. 关于一个英国古典学家对马克思的希腊古典学识的赞扬，请阅读 Bailey 对马克思博士论文的评论。

② Marx, Dissertation, p. 38. [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第一卷，第20页。

③ Ibid., p. 39. [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第一卷，第21页。

法则的真实。而在其思想中一直没能加以克服的就是这一假象与真实之间的矛盾。感性仅仅揭示主观意见和感情，与此同时又只有原子及虚空才是真实的——但又从未加以理论说明。作为这一矛盾的结果就是，感官知觉的真实性仅仅变为一种主观假象，而从来不是关于自然之真确知识的基础。

在此，马克思运用了黑格尔的假象（semblance/Schein）[①]概念，来刻画德谟克利特关于真实之为原子与虚空的观念以及其关于经验对象的观念这两者之间的关系。后者不是一种映射或现象，即由此得以显现本质的现象。毋宁说，现象世界仅仅是一个假象，一个表面的存在；它在本质上是欺骗性的，认知者错误地将其当作是某物而其实际上却是他物。它不过是意见罢了。但是因为理论法则与经验法则之间的根本分离，意见成为了本体论上的真实本身，从而进一步创造出一个独立真实的幻象。在德谟克利特的思想以及在其向科学的转向中，这是对哲学命运的一种扭曲。这一混淆在德谟克利特毫不隐瞒地要求经验知识之下得到解决。他关于真实与经验之间关系的怀疑主义使他自己陷入了经验论与实证论的方法之中。根据马克思的说法，当世界变成唯一能够真正为人所知的东西，他的形而上学便因其自身内在的矛盾而发生了转变。“他认为是真实的那种知识是没有内容的，而能向他提供内容的知识却没有真实性。”[②]这与黑格尔在批判康德的道德哲学和关于绝对命令（categorical imperative）之抽象主义时所处的状况相类似。[③]正如绝对命令是一个没有内容的道德命令一样，德谟

---

① Georg Friedrich Hegel, *Science of Logic*, vol. 2, trans. by W. H. Johnston and L. G. Struthers (London: Allen and Unwin, 1966), ch. 1 of the “Doctrine of Essence,” pp. 19—34.

② Marx, *Dissertation*, p. 41. [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第一卷，第23—24页。

③ Georg Friedrich Hegel, *Philosophy of Right*, trans. by T. M. Knox (Oxford, U. K.: Oxford University Press, 1967), p. 90.

克利特的科学法则也是没有内容的,而经验的内容本身又没有真实性。最后,在康德的道德哲学(见第三章)和德谟克利特的科学当中,都是经验内容自身断言自身是真实的。

另一方面,伊壁鸠鲁将其知识观建基于对现象世界之真实性的认可之上,并且建基于一种唯物主义的认识论,由此批判实证论与德谟克利特的经验论。事实上,他对科学及其关于自然之因果性和决定论的法则极其不信任。在一现存的残篇中,伊壁鸠鲁写道:"宁可听信关于神灵的神话,也比当物理学家所说的命运的奴隶要好些。"[①]正是基于这一理由,伊壁鸠鲁被指控为是"科学的敌人、文法的藐视者",并且是一个"轻视实证科学"的人。[②]关于伊壁鸠鲁对现象世界的理解,马克思使用了"客观现象"(objective appearance)这一术语。感性知觉的真实不是一种假象或单纯意见,而是自我意识规律的显明;其真实性是由自我意识和经验共同给予的。在伊壁鸠鲁关于思想与现实、自我意识与经验、物质世界与本质(概念)的哲学中,一开始感性是真理的最后标准,但随后却出现了一个矛盾。虽然经验是知识的标准,但伊壁鸠鲁转向了创造性想象作为物理规律之基本原则的基础这一领域。"因而,现象世界便按照主观性而得到解释,主观性成为它的根据所在。"[③]

芬菲斯(Peter Fenves)写道:"从最严格的字面意义上来看,马克思的论文主题是一个实验,测试的是黑格尔之核心哲学宣称的有效性。"[④]科学是否考察经验现象连同抽象的知性因果律呢(知性)?抑或科学所关注的是一切历史性与理论性之经验范畴的逻辑和辩证的发展过程(理性)——连同概念的辩证法(概念)?马

---

① Marx, *Dissertation*, p. 43.[译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版,第一卷,第26页。

② Ibid., p. 41.

③ Howard, *Development of Dialectic*, p. 15.

④ Fenves, "Marx's Doctoral Thesis," p. 438.

克思决定跟随黑格尔。贯穿整篇博士论文,马克思重点强调必然性与可能性的范畴;他看到伊壁鸠鲁科学观与黑格尔科学观之间的关联是显而易见的。在两者那里共同存在着一个对经验直接性的批判和一个未经优先之思想通报的物质世界。这是一个不断展开的可能与诠释的世界。伊壁鸠鲁和黑格尔都把批判的焦点对准决定论、纯粹因果性和实证论之直接事实。黑格尔对康德区分现象与自在之物的批判,已经预示于伊壁鸠鲁在物理学与天文学上对实证科学之物理规律的批判当中;这一点同时也为后者对宗教的拒斥奠定了基础。对伊壁鸠鲁和黑格尔来说,首要的在于有自由意识的个体认知者凌驾于外在客观性的要求和规定(感性的经验世界)之上。关于黑格尔对康德认识论的批判,马尔库塞写道:

> 因为我们仅限于在意识先天形式的处境中才知道印象,我们不知道使我们产生印象的"自在之物"是什么或如何是……只要自在之物超出理性的能力范围之外,理性就依然仅仅是一个纯粹主体性原则,没有力量超越客体的真实结构。①

有趣的是,在希腊物理学家的唯物论和经验论里头,存在着经验论与观念论的变体。这一点很重要,因为唯物论一方面既可以支撑德谟克利特之机械的、经验论的传统,以及后来的笛卡尔和霍布斯的唯物论,②另一方面,又可以支撑伊壁鸠鲁、谢林和马克思

---

① Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (Boston: Beacon Press, 1960), p. 23.

② G. W. Smith, "Sinful Science? Marx's Theory of Freedom from Thesis to These," *History of Political Thought* 2 (Spring 1981), pp. 148—51; and Karl Marx, "The Critical Battle against French Materialism," from "The Holy Family," in *Karl Marx and Friedrich Engels, Collected Works*, vol. 4 (New York: International Publishers, 1975), pp. 124—34.

的观念论式的自然哲学。越来越多的证据表明，马克思博士论文的主题选择深受影响于其本人对谢林早期自然哲学的接纳。①桑瓦尔德认为马克思本人的自然哲学较之法国唯物主义更接近于谢林，这也解释了为什么他在《巴黎手稿》中对自然科学的态度极为批判。②在此领域之内，马克思也深受波恩大学时期史蒂芬斯(H. S. Stevens)的人类学讲座之影响。从谢林的《自然哲学观念》(*Ideen zu einer Philosophie der Natur*)和《论世界灵魂》(*Von der Weltseele*)汲取了灵感之后，马克思后来将自然科学对社会的机械式与数学式的分析批判性地看作"用一套僵死的程序解释鲜活的生命体"。③

---

① Wolfdietrich Schmied-kowarzik 在其著作中广泛地涉及了马克思之自然科学观的激进本质、马克思与实证论的断裂、其独树一帜的唯物论观点以及他与谢林的渊源，参见 *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie* (FRG: Verlag Karl Alber, 1981), and *Das dialektische Verhaltnis des Menschen zur Natur. Philosophiegeschichte Studien zur Naturproblematik bei Karl Marx* (Freburg, FRG: Verlag Karl Alber, 1984), and *Bruchstucke zur Dialektik der Philosophie. Studien zur Hegel-Kritik und zum Problem von Theorie und Praxis* (Ratingen, FRG: A. Henn-Verlag, 1974); Wolfdietrich Schmied-Kowarizik and Hans Immler, *Marx und die Naturfrage. Ein Wissenschaftsstreit* (Hamburg, FRG: VSA-Verlag, 1984); Meszaros, *Marx's Theory of Alienation*, pp. 101—4; Manfred Frank and Gerhard Kurz, eds., *Materialien zu Schellings philosophischen Anfangen* (Frankfurt/Main, FRG: Suhrkamp Verlag, 1975); Sannwald, *Marx und Antike*, pp. 101—4; Ernst Bloch, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte, und Substanz* (Frankfurt/Main, FRG: Suhrkamp Verlag, 1985); Maurice Merleau-Ponty, "The Concept of Nature," in *Themes from the Lectures at the College de France* 1952—1960, trans. by John O'Neill (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1970), pp. 62—87; and George McCarthy, *Marx' Critique of Science and Positivism: The Methodological Foundations of Political Economy* (Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988), ch. 3。

② Karl Marx, "Private Property and Communism," in *Karl Marx: Early Writings*, trans. by T. B. Bottomore (New York: McGraw-Hill, 1963), pp. 163—65.

③ Sannwald, *Marx und Antike*, p. 102.

通过反思马克思的全部著作，博士论文因此会被读解成是对早期希腊批判自然科学的考古学重建，由此为另一与其相对之自然理论奠定了哲学基础。这一自然哲学随后流淌到了马克思早期论自然与人类学的著作当中，并且最终影响到——正如我们将在第五章看到的那样——他在政治经济学批判中所取的方法论和认识论。哲学上关于科学本质的古老争论始于德谟克利特的实证论与伊壁鸠鲁的观念论式自然哲学之间的比照，而终于——就马克思的说法——康德的《纯粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*)与黑格尔《逻辑学》(*Science of Logic*)的对峙。殊不幸者，于马克思身后，此同一传统又分化成了一基于实证论之唯物主义(正统马克思主义)与一基于观念论与批判之唯物主义(批判理论)。这一点，在那些对所谓"两种马克思主义"的问题感兴趣的人那里已经作过分析了。[①]但是对于马克思，是否仅仅只有两种可能的、非此即彼的选择和诠释呢？

原子的矛盾、毫不相干以及对自然规律的批判

对于伊壁鸠鲁物理学与德谟克利特物理学之差别，博士论文第二部分中伊壁鸠鲁关于原子三重运动的理论已经作出了最佳说明：原子的直线式运动或下落；偏斜(偏离必然的直线运动)；原子相互之间的排斥。通过其关于原子偏离和排斥的理论、关于偶然性与可能性的理论以及关于星体的天象理论，伊壁鸠鲁与德谟克利特的物理和天文学理论分道扬镳。希腊物理学的这两个实质领域之间的结合，连同它们在认识论与科学进路上的超理论性差异，将马克思带向了他的核心主题，即关于自我意识之首要性与一切

---

① Alvin Gouldner, *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*(New York: Oxford University Press, 1980).

科学的伦理基础。

根据伊壁鸠鲁，原子是确定存在的形式法则，不管是作为一个想象的自我意识的抽象个体性（形式属性）还是作为像天体这样的自足体（物质属性）。原子作为法则是纯概念，它并非在物质世界中决定自身，而是物质世界依赖它而得以成立。被视为是一个理论概念的恰恰就是真实的本质，而被看作是真实的物质微粒的，则是所有物质由以构成的基石。在其自相关实存抽象出来的过程中，其本质是抽象自我意识的纯概念（Concept/Begriff）形式（一个纯粹的自为存在）。物质世界经由偏斜过程或原子偏离直线以及它们相互之间的排斥和吸引而得以构造出来。这一偏斜的原因潜藏于原子自身这一特定概念（逻辑）之中，而非存于任何其他外在原因或结果中。

正是伊壁鸠鲁的这一观念，这一使得他的原子理论与德谟克利特的分离开来的观念，挣脱了"命运的束缚"。偶然性与不确定之可能性的形而上学前提，以及自由和自我意识的伦理前提，都深植于他的原子论当中。个体从此不再束缚于自然冷冰冰的逻辑、必然性和决定论，而是从自身之内来定义自身；它赋予自己以自身特有的规律。原子偏斜和排斥的规律由想象力以偶然发生、抽象可能、个体自由的形式加以定义。因而，原子的概念或法则是人类精神及其无限自由之创造性的一个反映。"排斥是自我意识的最初形式；因此，它是同那种把自己看作是直接存在的东西、抽象个别的东西的自我意识相适应的。"①对德谟克利特和亚里士多德物理学中的物理决定论与线性因果关系的这一批判，为伊壁鸠鲁的伦理理论和神学批判打下了根基。在《笔记》中，马克思引用了卢克莱修《物性论》（*On the Nature of Things*）中关于原子偏斜理论

---

① Marx, *Dissertation*, p. 52.［译按］中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第一卷，第37页。

之伦理意义的话语：

> 再一次，如果一切运动始终是相互关联的，那么在一确定秩序中从原有运动中产生出来的、作为自由是源泉的新运动——如果原子从不偏斜去产生一些新的运动来打破命运的束缚，也就是打破永恒的因果联系——还可能为遍布地球的各种活生生的事物所据有吗？①

偏斜的观念业已成为西方思想史上重大误解之核心所在，特别是在西塞罗、普卢塔克和培尔（Bayle）等人的著作中。原子的偏斜反映出来它特有的目的论和目标是脱离痛苦和受难。这是一切存在物包括诸神自身的特性。伊壁鸠鲁将此视为脱离“存在的限制模式”，并且在其相对性以及与它者的关系中，它代表着概念；这一知识是通过从实存中理性地抽象出个体性来获得的。②在否定一切非取决于其自身运动的关系这一过程中，原子相互排斥且进一步决定了自身实存的条件。通过原子的偏斜、碰撞和排斥，客体世界连同人类的自我意识得以创造出来。这些运动——在伊壁鸠鲁看来——不是“盲目必然性”的结果，而是“原子概念的实现”。③原子的本质是它的由偏斜和排斥所产生的纯粹抽象个体性；通过把自身从希腊最初的直线运动理想中区分开来，它变成了抽象的单一性。

因为原子要实存和成为真实，它就必须具有类似体积、形状和重力等特定的空间性质，由此原子才具有确定的实存。然而，作为一个具有物质实存的确定存在，原子必须具有性质或属性，这与它

---

① Lucretius, "On the Nature of Things," quoted in Marx, *Notebooks*, p. 474.

② Marx, *Dissertation*, p. 50.

③ Ibid., p. 52.［译按］中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第一卷，第37页。

作为纯粹直接性和抽象个体性(异化)的本质相矛盾。居于伊壁鸠鲁哲学及其关于希腊社会之观点的中心的,正是这一物质性实存与本质(概念)之间的矛盾。在伊壁鸠鲁那里,马克思看到了第一位哲学家把本质与现实之间相互矛盾的观念融入了其思想当中。

马克思把这些哲学范畴看作希腊社会内在矛盾与希腊城邦理想瓦解的标志。它们也代表了美好与习俗之理想以及亚里士多德体系与希腊社会世界瓦解之现实间的深层差异和排斥。

> 原子概念中所包含的存在与本质、物质与形式之间的矛盾,表现在单个的原子本身内,因为单个的原子具有了质。由于有了质,原子就同它的概念相背离,但同时又在它自己的结构中获得完成。于是,从具有质的原子的排斥及其与排斥相联系的聚集中,就产生了现象世界。①

德谟克利特没有处理物质化原子(属性)与原子自身之间、本质与实存之间的关系问题。他没有看到物质世界是从其概念当中生发出来的,而是把它看作多重性质关系的表达,这种多重性构造出了一个客体世界。对他而言,构成真实世界的原子结构是不可知的(自在之物),而能够知道的仅仅是经验的现实。因此,并不存在真正的原子论。在原子被用以解释经验世界之现象形式中的差异性这一意义上,原子是重要的。原子的结构设定了一个假想姿态关联于现象世界,因为真实是不可知的,而可知的又不真实。

虽然伊壁鸠鲁在原子作为物质性基质或实存(stoicheion)与原子作为原则、本质或概念(arche)之间作了区分,②这一矛盾却未曾

---

① Marx, *Dissertation*, p. 61. [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版,第一卷,第49页。

② Ibid., p. 59.

加以解决，因为在原子的偏斜和排斥中，它的自由依然是对于实存中的所有确定形式的一个抽象。概念作为抽象个体性，总是与那现象性显现（phenomenal appearance）的世界不符，因为原子系一想象之产物；它是关于自我意识的抽象可能性这一世界之产物。在其实存形式中，原子的特定物质属性和运动与其自身的概念相异化；但也正是由于这一异化，原子得以实现。“现象世界只能从完成的并且同自己的概念相背离的原子中产生。”[①]马克思运用黑格尔的形而上学范畴来形容作为本质的纯粹概念与物质化的现象之间的这一关系：它们彼此之间“毫不相干”（indifferent）且“相互矛盾”。

> 所以，如果按照原子的纯粹概念来设想原子，它的存在就是虚空的空间，被毁灭了的自然；一旦原子转入了现实界，它就下降为物质的基础，这个物质基础，作为充满多种多样关系的世界的承担者，永远只是以对世界毫不相干的和外在的形式存在。[②]

在黑格尔的《逻辑学》（*Science of Logic*）中，“毫不相干”这一范畴指的是一种不完善的存在模式，在此存在模式中，纯粹概念没有关联于或自觉地理解了物理世界中的具体确定的过程。也即是说，它不理解它的概念如何变成或反映存在。在博士论文和笔记中，马克思至少有四种不同的方式在使用毫不相干这一范畴。但在此，在概念与外在世界的关系上仍然存在一种矛盾性。[③]这种矛

---

① Marx, *Dissertation*, p. 62.［译按］中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第一卷，第50页。

② Ibid.［译按］中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第一卷，第49页。

③ McCarthy, *Marx' Critique of Science*, pp. 70ff. Hillmann在其《马克思与黑格尔》（*Marx und Hgel*, p. 331）也提到了马克思在其《哲学史》中使用了“毫不相干”（Gleichgultigkeit）这一术语；Hillmann将其视为向内在自我的意味深长的飞跃，并且把它看作是对伊壁鸠鲁的自由观念的一个转译。

盾性出现在他对伊壁鸠鲁的分析当中，并且它紧系于这些马克思汲取自康德与黑格尔、谢林与黑格尔的诠释：19世纪的哲学争论在解释古希腊的战场中打响了。

在某种意义上，马克思——以黑格尔的方式——指出分裂是自我意识异化的结果。但在另一意义上，这似乎又是一个本体论上的分裂，而非一种不完善的存在模式或自我意识的缺失。在他的科学理论（方法论）、他的知识理论（认识论）和他的现实理论（本体论）中，对"毫不相干"的运用是截然不同的（有时候是毫不相干的）。有时候，马克思认为抽象可能性与现实毫不相干；概念与物质性现实毫不相干；现象表现得与其本质毫不相干；最后，在"想象性意识的方法"中，意识与科学解释本身也毫不相干。"毫不相干"是否是运作得与其物质显现毫不相干之原子的目的论结果呢（黑格尔）？抑或原子与物质显现在本体论上就是截然不同的，因而也跟物质显现本身毫不相干（谢林）？更确切地说，是否心智与它自身在自然中的显现毫不相干，抑或心智跟自然毫不相干是因为——与自然不同——它是有自由意识的并且是自由的？最后，意识与存在之间的关系是为本体论所决定抑或是为伦理学所决定呢？当然，伊壁鸠鲁选择的是后者。

马克思的博士论文是一部读解起来很困难的著作，因为当中诸哲学传统之间的边界线并没有清晰地勾勒或表达出来。马克思的解释带有明显的康德主义成分，这表现在他所强调的：现象与本质之间的差异；自然与伦理之间以及纯粹理性与实践理性之间的毫不相干；自我意识的抽象可能性与自然的现实可能性的不相干；伦理自由与自然的独立自存；以及最后，自然被理解为是一系列的在质料与形式、概念与现实以及原理与存在之间的二律背反。在此也存有一种很强的黑格尔主义成分，它在不经意间不时地与康德主义成分互相混合。这一黑格尔主义成分的特征则是从这些方面表现出来：现象与本质之间的辩证关系，本质在现象中的异化，

以及自我意识的首要性与超越自然的自由。

由于质料与形式之间的区分，作为抽象个体性的原子“就不能表现为那种多样性[自然]所具有的起观念化作用和统摄作用的力量”。[①]因此，原子跟物质世界的实质是毫不相干的。这一矛盾是基于在概念与自然之间的一个严格的本体论区分，因而在此点上，它更多地反映出了谢林的洞见，而非另外某个哲学家。然而，毫不相干这一观念从未真正得以澄清，其运用的含混性使得不论是黑格尔式的解读还是谢林式的解读都成为可能。如黑格尔一般，马克思主张物质现象的存在是原子必然与其自身概念中相背离的结果；在此过程中，原子变成为自然的本质形式，但与此同时它又不能在自然中显现自身。原子仅仅存在于虚空中。概念与现实之间的毫不相干有时要归因于对现象背后潜在的主体性缺乏认知，有时又要归因于居于二者背后的本体论鸿沟，这一鸿沟确保了原子逃脱自然规律得以伦理自治的自我意识。在笔记中，马克思也运用这一术语来指示物理学家的意识与物理宇宙的解释“毫不相干”。[②]大量不同的解释凭经验是可能的也是可证实的，并且，也正是这一不同解释的真正可能性，为个体的道德自治打下了根基。客体与抽象可能性、存在与本质之间的毫不相干在这样一对矛盾中终止了，即原子作为物理的本质性原则与原子作为质料的基质之间的矛盾。在伊壁鸠鲁的思想中，概念与现实这两个领域之间不存在任何关联，因此，对这些二律背反的区分也没有任何解决办法。

马克思对伊壁鸠鲁的阐释也反映了康德认识论与道德哲学中产生的一个难题，即康德在《纯粹理性批判》与《实践理性批判》当

---

① Marx, *Dissertation*, p. 62. [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第一卷，第50页。

② Marx, *Notebooks*, p. 420.

中分离了纯粹理性与实践理性。康德期望将决定论与物理世界的因果必然性与道德世界的自治与绝对命令区别开来。这一区分一方面设定了先验主体和自然科学的存在,另一方面也设定了个体的自我意识和自由。从伊壁鸠鲁来看,这两个领域的互不兼容显而易见是个体道德主权优先于外在自然的结果。人类自由与自然必然性和因果规律的存在是不相容的。因此,伊壁鸠鲁通过否定这些自然规律的实存来保留个体的主权,而康德仅仅是保持它们之间的严格区分。

可能解释的多样性仅限于对感官和现象的必要参考。没有任何可能达至一正确的解释,也没有可能达至自然规律的逻辑。在此,马克思通过康德的信念来解读伊壁鸠鲁,即我们不能认识自在之物。虽然黑格尔运用这一条来清理康德的自在之物概念从而显明现象的发展作为绝对精神在历史中显示自身,马克思却认为伊壁鸠鲁出于实践理性的首要性而拒绝任何关于自然的绝对知识。虽然总是有多种可能诠释,但却不存在一个正确的理论。理论能够由经验伪造出来,但始终无法一劳永逸地得以证实。基于马克思的分析中带有这种强烈的新康德主义要素,在马克思所描绘出来的伊壁鸠鲁的认识论和科学方法,与波普尔(Karl Popper)的认识论和科学方法之间似乎存在关联。二者都主张我们永远不能拥有关于自在之物的知识;波普尔认为总是无法证实或证明一特定理论,理论只能被证伪或证明是不正确的。[①]这一态度与伊壁鸠鲁相似。

继分析了存在的形而上学以及本质与现象、空间与时间之间的矛盾之后,马克思进一步阐发了这一分析对伊壁鸠鲁知识理论的内在意义。通过分析时间概念和物理世界的变易性,马克思总

---

① Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (New York: Harper and Row, 1968), pp. 40—43.

结出人类的感性就是形体化的时间。"因此，自身反映的感性知觉在这里就是时间的源泉和时间本身"，①并且在外在世界的偶性中被规定为是不变的。②通过人的感性，世界自身成为了自身的媒介，与此同时自然听见、嗅到并且看见了它自己。博士论文中的这一段落，很可能是到了《巴黎手稿》当中才更加广为人知，在那里，继异化之批判后，马克思宣告出自然的人化与人类感性的自然化。③评价异化劳动和私有财产的基础——即其早期著作中的政治经济学批判——在于马克思吸纳了伊壁鸠鲁的知识理论。在承认有双重真理标准反映本体论之双重观念中，马克思结束了博士论文这一章的讨论。抽象理性是"原子世界中的唯一标准"，而感官是"具体自然中的唯一标准"。④

虽然核心焦点在伦理问题，但在马克思的方法与他的本体论之间尚存在一种矛盾性——这一点将一路延续至《政治经济学批判大纲》和《资本论》。在其后期的经济学理论中，科学的性质问题与辩证范畴（它们反映现实吗？）的本体论地位问题依然至关重要。政治经济学的范畴是否是直接历史现实的表达，就如它们从资本的逻辑中展现开来的那样（黑格尔），或者说，是否在政治经济学与社会现实之间存在一条确切的裂隙——这一裂隙使得要解决它们必须借助实际行动（实践）的干预（谢林）？在这一点上马克思分析得并不是十分清楚明了。资本概念的运作是否与历史现实毫不相干呢？换句话说，资本主义的矛盾和崩溃是否必然要归因于资本

---

① Marx, *Dissertation*, pp. 64—65. [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第一卷，第53页。

② Ibid., p. 65.

③ Karl Marx, "The Economic and Philosophical Manuscripts," in *Karl Marx: Early Writings*, trans. by T. B. Bottomore (New York: McGraw-Hill, 1963), pp. 159—60.

④ Marx, *Dissertation*, p. 65. [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第一卷，第54页。

的内在目的论与其历史必然性的铁律呢？抑或理论与现实之间是否的确存在裂隙呢？政治经济学的范畴与资本的矛盾，就它们不预言未来，但批判其结构和意识形态的假设和价值而言，是否与社会现实毫不相干呢？最后，毫不相干这一概念是否更进一步将马克思推向了谢林或推向黑格尔呢？在这一点上，同样也没有明确的答案。但在一定意义上，这种含混性本身就是答案。马克思在方法与科学两种见解之间作斗争，在黑格尔的辩证法与谢林的自然哲学的相互对峙中不存在胜利的一方。这一点只有在他后期的著作中，当他拒绝黑格尔的本体论并取而代之以谢林的本体论时，才变得重要起来。至于对后者的这一接纳，要等到后面介绍马克思的理论与实践观念①时再作分析（见第七章）。然而，在马克思思想发展的早期阶段，这两个视角都同时烙进了它对伊壁鸠鲁的诠释当中。

伊壁鸠鲁的天文学、科学与伦理学

然而，在马克思看来，伊壁鸠鲁真正的独特贡献在于他的天象理论，因为在此他关于知识与伦理学的看法得到了最清晰的表达。②伊壁鸠鲁在此与整个希腊传统作了决裂，希腊传统向来崇拜天，视其为诸神的永恒国度。正是在这对天和宗教的批判当中，马克思为其后来批判“市场的可塑之神”(the plastic gods of marketplace)③找到了哲学上和伦理上的正当性依据。伊壁鸠鲁之所以

---

① McCarthy, *Marx' Critique*, pp. 69—77.

② Smith, "Sinful Science?" pp. 141ff; Norman D. Livergood, *Activity in Marx's Philosophy* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1967), p. 1; and James O'Rourke, *The Problem of Freedom in Marxist Thought: An Analysis of the Treatment of Human Freedom by Marx, Engels, Lenin, and Contemporary Soviet Philosophy* (Dordrencht, Netherlands: Reidel Publishing, 1974), p. 14.

③ Marx, *Notebooks*, p. 437.

攻击天之神圣性的存在不是因为它与感官经验相矛盾,而是因为它与实践理性的命令(伦理学)相违背。自然科学的目的仅仅是心灵的宁静,或者个体自我意识的平和与幸福。这一伦理规则驳斥了希腊神学和天文学所普遍接受的看法。知识的目标不在于本体论,而在于伦理学——也就是说,通过认识到实践理性具有超越物理规律和天文学规律的优先性从而保证个体的幸福。关于太阳与月亮运动的问题、月亮显现的变化以及其他天象等可以使用多种理论来解释——所有这些理论也许都是真实的。在这些问题中,真理的唯一标准就是它们必须与感官不矛盾。①但是也很有必要注意到马克思着重强调的"对于考察对象的真正原因没有任何兴趣"。②唯一重要的事情就是个体的平静和幸福。科学摧毁了一切超越个体之上的关于理性与自然律的其他形式,从而使得自然的抽象可能性问题,以及更深层次的心灵宁静的伦理命令问题一直悬而未决,仅仅就这一方面而言,科学才是至关重要的。

科学理论是意识的形式,被创制出来用一特定样式来诠释世界。本体论与理论——现实与观念——的关联是成问题的,它在马克思的分析中所呈现出的更多是康德主义成分。那也就是说,理论是一组抽象原则,并没有"映照"出真实(康德主义成分),而仅仅是心智与外在真实之间关联的一种可能模式(黑格尔主义成分)。知识的目标既不是累积真的事实,也不是创造普遍真的观念,而是自我意识摆脱对天之恐惧的自由。知识的目标也不是反映真理,而是确保人类的解放。在《巴黎手稿》中,人类解放与科学之间关系的这一主题在他的短文"私有财产与共产主义"中又再次捡起。③

① Marx, *Dissertation*, p. 45, and *Notebooks*, p. 421.

② Marx, Dissertation, p. 45.

③ Marx, "Private Property and Communism," pp. 163—67.

研究天体及其运动的原因在于“使意识平静下来，消除引起恐惧的原因，而且同时还要否定天体本身中的统一性，即与自身同一的和绝对的规律”。[①]它代表着对所有超验的自然规律、对所有宣称神性与错误的普遍性的批判。天的普遍同质性的崩溃，瓦解了有限与无限、人的理性与神圣性之间的冲突。天象运动非由一普遍规律来限制或解释；它们以各种不可预料的、任意的方式运动着（随机的偏斜和抽象的可能性）。对机械的因果性关联的这一批判，为马克思清除了实证科学的根本要素。伊壁鸠鲁是休谟批判实证主义（启蒙运动实证论的一方）的先行者，这一批判后来深深地影响了康德和黑格尔。自然神话的创造对幸福是一种危害，因为它在人性之上设立了一个完全超出人的控制范围的真实事物。只有一条普遍规律，它仅仅存在于人类自我意识范围之内。

> 相反，绝对的准则是：一切扰乱心灵的宁静、引起危险的东西，不可能属于不可毁灭的和永恒的自然。意识必须明白，这是一条绝对的规律。于是，伊壁鸠鲁得出结论说：**因为天体的永恒性会扰乱自我意识的心灵的宁静，一个必然的、不可避免的结论就是，它们并不是永恒的。**[②]

德谟克利特和亚里士多德的理论纯粹是偶像崇拜的结果。因而，从这一观点来看，德谟克利特和亚里士多德的理论——他们两人都依赖于经验论和自然科学的形式——是不充分的，因为他们的理论都只是无端的神话制作的产物，都没有达到自然哲学的层面。物理学是伦理学的一个分支。马克思的分析并没有止步于这

---

① Marx, *Dissertation*, p. 69. [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第一卷，第58页。

② Ibid., p. 70. [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第一卷，第59页。

一认识，而且还试图这样来解释它，即它产生于伊壁鸠鲁自身体系的内在矛盾，以及其原子物理学理论与其天体理论之间的冲突。天体是原子的具体表现，因为它们把概念（原子）的抽象个体性物化成具体的个体性。天赋予原子法则的单纯形式能力以物质性实质，并使得原子的内在可能性成为现实。原子里头的存在与本质、现实与概念之间的矛盾如今在天体里头得以超脱。然而，对马克思而言，这仅仅是导向了另一更高层次上的矛盾，此一矛盾笼罩着伊壁鸠鲁的整个体系。

天体被视为是本质与实存、形式与物质之间矛盾的解决和超越，因为在普遍和永恒层面上，它们都成为了现实的原子。但正是在此，伊壁鸠鲁的天文学与他的伦理唯物论和物理学理论陷入了矛盾当中。不可能存在那些为自然奠定"不朽基础"的东西，倘若存在一个独立的自然，则势必将损害到他的伦理规诫。一个由各种运动形式构成的独立的、不可毁灭的自然的实存——当运用于天象理论时——形成了一个"独立自然"的信念，而这与伊壁鸠鲁的伦理学原则相矛盾。

显然，马克思——追随黑格尔——已经看到这一矛盾的答案，而承认客体性与主体性相互之间的辩证关联。借助这样一个理论，本质与显现之间的矛盾得以克服：自我意识的抽象原则宣称自身是天体世界的客体化本质。概念客体化并现实化自身于物质形式当中，独立的自然重新与主体性合而为一。客体性已经接受了主体性的抽象形式。伊壁鸠鲁踏上了一条不同的道路。"但是现在，物质已经同形式和解并成为独立的东西，个别的自我意识便从它的蛹化中脱身而出，宣称它自己是真实的原则，并敌视那已经独立的自然。"[1]在天象理论中，伊壁鸠鲁试图取消其物理学的二律背反，因

---

[1] Marx, *Dissertation*, p. 71.［译按］中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第一卷，第61页。

为通过把形式强加于物质之上,物质与其形式相和解——外在的天体存在与自我意识相和解。解释之可能性的理论与宁静(ataraxy)的伦理优先性代表着具体普遍性的实现(个体的具体实现)。

芬菲斯写道,在马克思的分析当中,在这一点上伊壁鸠鲁背离了他自己的结论,因为"坚持主体同一性的结果就是客体的湮没"。①与此同时,天象一方面是对在伊壁鸠鲁物理学和原子论当中所发现的矛盾的解决,而另一方面,它们又重建了一种新的神学,瓦解了个体之自我意识的伦理优先性。根据马克思的说法,这就是伊壁鸠鲁"最大的矛盾",伊壁鸠鲁必定也感觉到了这一点,因为作为对此的反应,在其天象理论中,他摧毁天体的独立现实性,而保存抽象可能性和自我意识之想象的优先性。但这一科学观尚存在局限,正如马克思在博士论文第五章的结尾部分所说的:

> 如果抽象的、个别的自我意识被设定为绝对的原则,那么,由于在事物本身的本性中占统治地位的不是个别性,一切真正的和现实的科学当然就被取消了。可是,一切对于人的意识来说是超验的东西,因而属于想象的理智的东西,也就全都破灭了。相反,如果把那只在抽象的普遍性的形式下表现其自身的自我意识提升为绝对的原则,那么这就会为迷信的和不自由的神秘主义大开方便之门。②

通过取消自然的独立性并设定一个抽象个别性的优先性,伊壁鸠鲁解决了二律背反的张力。不存在整体、超验和矛盾的解决:这些仅仅是哲人以科学抽象的形式在理论上加以解决。自然世界的

---

① Fenves,"Marx's Doctoral Thesis,"p. 446.

② Marx, *Dissertation*, pp. 72—73. [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版,第一卷,第63页。

现实和重要性遭到了否定，也从未与伊壁鸠鲁的科学合为一体。马克思知道，伊壁鸠鲁的伦理规诫决定了其分析内容的本质，并迫使他“背离”自身天象学说的结论。他的唯物主义从外面硬生生塞进内容，而伦理命令却被看作是对自身内容的抽象。在此又一次，对康德伦理学的黑格尔式批判再度出现在马克思的博士论文中。个别的自我意识不能变成真实的，不能在真实的物质世界中实现自身，也不能在这同一个世界之外实现其自身的伦理命令。这是伊壁鸠鲁在道德上的两难。“抽象的个别性是脱离定在(being)的自由，而不是在定在中的自由。”①虽然较之德谟克利特的实证论是一个进步，但是把知识从经验世界中分离出来并不能形成带来真正的科学。抽象的自我意识通过摧毁独立现实而超越它，而同时，通过认识到客体世界是主体(绝对意识)的显现，黑格尔否认了客体世界的真实性。伊壁鸠鲁知道“抽象可能性”实际上是心灵的决定，而非“真实可能性”的反映。马克思把伊壁鸠鲁诠释成为一个尚未提升至辩证科学(启蒙运动之否定性的一方)层面的康德主义者。因而，通过从休谟对科学的批判和康德对纯粹个体自我意识的维护两个方面来看伊壁鸠鲁，马克思把启蒙运动的双方加以重新比较。

所有这些的伦理暗示就是，它把自由转变成“脱离定在的自由”，由此也取消了真正的伦理学和科学的可能性。马克思批判伊壁鸠鲁主义和斯多亚主义哲学的抽象论，虽然它们看似代表着康德绝对命令的两个不同方面。伊壁鸠鲁代表与道德行动之历史和社会现实性相脱离的纯粹主体论哲学，而斯多亚主义代表抽象普遍性的伦理哲学。后者将外在的抽象德性和义务的实现作为其最高理想，超越并抗拒着个体。②无论在哪一方那里，自我意识都跟

---

① Marx, *Dissertation*, p. 62. [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第一卷，第50页。

② Manfred Hulsewede, *Die Universellen Individuen: Entmystifikation und Universalitat bei Marx* (Kastellaun, FRG: Aloys Henn Verlag, 1977), p. 36.

自身的内容相分离;甚或是说,它引起了对物质世界的反抗,而非对物质世界的凭借。自我意识只有通过否定自然才能肯定自身。显而易见,这是对康德的强烈黑格尔式批判的一种表现,而这在马克思的早期哲学中是很容易发现的。

因此,虽然希腊世界观(Weltanschauung)包含了通向唯物主义和科学之新道路的大量重要组成部分,但因为他们未经发展的科学和伦理观念,它们还是没能真正认识到它们自己的洞见。在《笔记本》中,马克思又拿出他在博士论文中也使用了的光的隐喻,正如他说到,"内在的光"必须产生自世界之内:也即,世界自身必须成为哲学的,而批判必须成为内在的。那就必须像希腊人所曾经经验到的那样,需要在哲学批判的客体部分和主体部分之间,在自我意识和物质世界之间加以区分。这同样隐含着要对黑格尔的绝对理念(Absolute Idea)和实践(praxis)的概念作出重新定义,以更加契合于有鲍威尔和费尔巴哈所发展的观念——人类自我意识的概念。①

> 不过,哲学的**实践**本身是**理论的**。正是批判根据本质来衡量个别的存在,根据观念来衡量特殊的现实。但是,哲学的这种**直接的实现**,按其内在本质来说是充满矛盾的,而且它的这种本质在现象中取得具体形式,并且给现象打上自己的烙印。②

通过假定一物质性实存,原子的纯抽象形式呈现为外在的、普遍的、自足的自然,并且——在此过程中——产生出自我意识和自

① Hillmann, *Marx und Hegel*, p. 225; Braronovitch, "Marx and Epicurus," p. 248; and Fenves, "Marx's Doctoral Thesis," p. 449.

② Marx, *Dissertation*, p. 85. [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版,第一卷,第50页,强调部分为作者所设。

然之间的矛盾，这一矛盾只会带来“忧虑和困惑”。原子理论便与天象理论的目标相抵触：前者试图为物理学奠定一个永恒的基础；而当运用于天体之时，它只会造成迷乱与困惑。马克思提出，伊壁鸠鲁强烈反对任何“对独立自然的崇拜”，因为它会损害到自我意识的自由和幸福。①

伊壁鸠鲁的宗教批判

物质世界的抽象普遍性——这个抽象个别性的“死敌”——由以被克服的方法，是通过一门围绕着自然之抽象可能性的科学建立起来的。因为原子的偏斜，以及它们不可预测的、非理性的活动，所以不存在一种解释可以处理其起源、运动和本质的问题。整个现象世界是向其自身之抽象和有限的可能性开放的，与此关联的还有相应数量的解释说明。自然的永恒性与理性遭到瓦解。与此相应，由此所产生的统一和独立也被否定了。作为客体化物体的个体性之异化了的实存，被当作天体的物质化形式而投射回自身；在此过程中，宇宙的客体性同样也被否定了。“因此，希腊哲学在天体中崇拜的是他们自己的精神。”②然而，这一点只有在伊壁鸠鲁的宗教批判当中才能看到。

伊壁鸠鲁将其来自原子论的可能性理论跟其解释可能性的理论关联起来；他把这一概念当作物理运动的标记并使之成为科学方法。德谟克利特把科学方法看作是，通过使用现实可能性的方法来考察确定事件之间的因果联系。后者仅仅意味着科学解释是在对象和事件之间，揭示现实的和必然的因果性条件、关系和相互

---

① Marx，*Dissertation*，p. 71.

② Karl Marx，“The German Ideology，”in *Karl Marx and Friedrich Engels. Collected Works*，vol. 5（New York：International Publishers，1976），p. 66.［译按］中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第一卷，第55页。

关联。与此不同的是,伊壁鸠鲁使用抽象可能性的方法。这一进路不为物理决定论和外在世界的因果关联所局限。毋宁说,它仅受自我意识和想象限制。抽象可能性的现实或实存是不相关的,因为目标不在于研究主体的内容,而在于主体本身。理论猜想的目的是幸福;诚如我们所见,每一种不与感觉相矛盾的理论都是可能的。这一可能理论及其对一切理性和独立性的外在形式的批判,都承认自我意识之个体性和道德自治这两者的优先性。正是这一点,比物理学的规律、宗教和形而上学传统、天体的永恒以及原子世界的决定论和理性都远为重要。

桑瓦尔德认识到,伊壁鸠鲁是在用两套相对立的原则来创建其理论:一套来自苏格拉底的伦理个体主义,而另一套来自德谟克利特原子论的唯物主义。"事实上,伊壁鸠鲁是想要拯救自由意志,而同时又不放弃唯物主义的基础。"①伦理上的非决定论被裹挟着带进了伊壁鸠鲁偏斜理论的非决定论和任意性当中。马克思把物理学的必要条件与伦理自由的要求之间的这一矛盾看作是伊壁鸠鲁自然哲学最显著的特征。

> 马克思已经把关于解放的基础理论的诸元素与感官现实性结合起来。伊壁鸠鲁的伦理唯物主义是通道所在。如果人有一特殊本质,这一本质乃通过历史过程才能实现其自身而到达其现实的理性形式——他的真正的存在,也即是,达到个体相互之间有意识的理性关联(天象的模型),那么,所有这些形式——在这些形式当中个体通过其自己的存在不能经验到其本身——是人类发展的前形式(pre-forms),是对其自身的神秘化,它向意识显现自身为真实的。②

---

① Sannwald, *Marx und Antike*, p. 110.

② Hulsewede, *Universellen Individuen*, pp. 38—39.

胥尔瑟维德（Hülsewede）清楚地认识到并放大了此一原子偏离和排斥理论背后的人类学假设和含义。人是自然中的存在者，他本身就是原子偏离、排斥和吸引的产物，但他也是一种非常特殊的存在者。他是有理性的存在者，其本质与其实存是相抵触的。在马克思对希腊古典传统的物理学和精神气质的分析当中，暗藏着的是社会人类学。在他分析从德谟克利特的朴素唯物主义到作为本原（arche）的原子的观念和原则（伊壁鸠鲁）这样一个物理学和原子理论的发展过程，以及与之相随的希腊社会在伦理学和社会风气上的相应的发展过程当中，隐藏着一种高度理性化的人类本质观念。从最初强调实体的本质到希腊哲人不断增长的自我意识和独立性，思考的着落点变得集中在道德自治和人类潜能上面。恰如真实不是在科学中赋予的，人类的本质也不是给予的，而是经过岁月洗礼发展出来的；人是这样一个存在者，他"通过自身达成其本质，他向着自身而成为一存在者"。①

自我意识在历史上和哲学上引发了对个体所身处其中之自然世界的反思。对马克思而言，希腊哲学实实在在的历史进程代表着从自然哲学向人的哲学的转换。这反映了当希腊哲人在追究他们自身、城邦和文化当中的变化时他们自身之日益增长的个体主义和自我意识。比起那些在第二手文献中将其运用于马克思身上的通常做法，这当然是一个对为人类本质奠基的唯物论的更为微妙的处理方式。伊壁鸠鲁因而引导我们走向一个对马克思唯物论观念之源头的更为直观、更为微妙的理解。解放和自由是可能的，但唯有当他们在具体感官世界当中出现之时——而非当物质世界遭到拒绝之时。

纵观博士论文，就有涉及伊壁鸠鲁物理学的人类学暗示。个

① Hulsewede, *Universellen Individuen*, p. 37.

体被看作是一抽象的个别性和自我意识。正如本质与现实的实体是由原子——通过它的排斥、吸引和偏斜物质世界得以建构起来——自由和任意的运动构成，个体也被看作是从外在的限制和宇宙规律中自由释放出来。这就是抽象个别性的意义所在，无论是关于人的抽象个别性，还是关于原子的抽象个别性。“所以一个人，只有当他与之发生关系的他物不是一个不同于他的存在，相反，这个他物本身即使不是精神（Geist），也是一个个别的人时，这个人才不再是自然的产物。”①

通过把物理学奠基于个体自由的优先性中，伊壁鸠鲁把批判对准了宗教异化和神秘化，这也是出于个体自由的考虑。然而，这一个别性只存在于一抽象自我意识的形式当中，从而使自身摆脱了所有外在的限制。在这一点上，伊壁鸠鲁又重步后尘于亚里士多德以及后者的人之为政治动物这一观念的。马克思对伊壁鸠鲁原子物理学的描述读来似乎直接取自霍布斯的《利维坦》（*Leviathan*）。“一切人对一切人的战争”描绘了希腊哲学和希腊生活的要点，在当时，个体主义瓦解了希腊生活实质的社会结构——也即，社会中的个体的整合。

> 原子结合的形成以及它们的排斥与吸引是杂乱无章的。一种骚乱的竞争，一种敌对的紧张关系构成了世界的工场和作坊。世界从其异常躁动的最核心深处碎裂开来了。
>
> 即便是洒落在阴暗之地上的阳光，也是这一永恒战争的一个形象。②

---

① Marx, *Dissertation*, p. 52. [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第一卷，第37页。

② Marx, *Notebooks*, p. 472

伊壁鸠鲁激进的个体论足以摧毁实证论和宗教,但对于发展出一套基于友爱、市民身份和公共参与的现实的社会人类学或社会理论而言是不充分的。由此,转向费尔巴哈的类存在概念和亚里士多德的民主与市民身份的观点就显得尤为必要了。

马克思在其早期著作中最紧迫的任务是从一个层面转向另一个层面,即从抽象的自我意识和自由转向政治经济学中具体的自我意识。为了克服隐藏在伊壁鸠鲁物理学当中的实存与本质——唯物论与伦理学——之间的矛盾,客体世界和物理世界的异化必须通过社会实践来克服。哲学的理论实践和伦理批判必须转化为在世之中的有效行动和政治经济学体制的彻底改变。博士论文为马克思初期和后来研究社会生产关系设定了道路、方向和优先性。正如博士论文始于批判异己的自然外在性,《资本论》始于批判政治经济学的"自然规律"。自我意识与自然之间的这一关系的所有物质形式——从物理学到政治经济学——恰恰就是马克思毕生工作的重心和灵魂所在。

论时间的部分同样具有重要的人类学寓意,它帮助我们理解马克思在其早期著作中所采取的方向。伊壁鸠鲁把时间看作是感觉的抽象形式;正是在时间的形式当中,现象得以显现并超越——也即,现象在自身中的反映。时间把物质世界设定为现象,而非本质;但在此过程当中,时间确实又返回到本质。在给希罗多德的一封信中,伊壁鸠鲁提出,随着实体与偶性相区分,时间出现了;时间是随着感性知觉以及对偶性和变化的知觉而产生的。[1]因此,感性知觉是时间的源泉。在此,马克思似乎径直追随康德的观点而把时间描绘成意识的产物。

正如我们已经看到的,马克思认为伊壁鸠鲁是认识到本质与现象之间有区别,而现象仅仅是本质在感官世界中的异化的第一

---

① Marx, *Notebooks*, p. 64.

人。“所以，人的感性是一个媒介，通过这个媒介，犹如通过一个焦点，自然的种种过程得到反映，燃烧起来形成现象之光。”①人类感性形构了现象的抽象可能性和本质在暂时现象中的形体化。因为原子——自然的本质——是抽象的个别自我意识，所以感性自然则是物质化了的、经验的、个别的自我意识。世界作为一暂时性现象是通过感官得以存在，感官构成了具体自然的唯一标准。物质世界通过感官而获得其现实性，感官是判断物质世界的标准。相反，这也意味着人类唯有通过感性世界获得其现实性，并因此，这世界是一个人类感性的世界(human-sensuous world)。②

> 在这些思想中已经潜藏着对黑格尔体系的倒转……主体自由的结果毋宁说是从物质实体中发展而来的。从作为时间之具体化的感性当中，人必须认识到自身为一自由的理性存在(Vernunftswesen)，即在其物质本性上为一理性主体。③

胥尔瑟维德继续谈到，这是人类解放的基础所在，在此，个体只有通过“物质的确定性存在”(the material determined Being)才成为一理性存在，人性也由此得以决定自身。

马克思《笔记》中的希腊物理学和哲学

虽然博士论文分析比较了伊壁鸠鲁和德谟克利特的自然哲学的差异以及他们在关于真理、科学方法、理论与实践、真实性的二律背反(本质与现象)等问题，以及关于自然中的时间、必然性、可

---

① Marx, *Notebooks*, p. 65. [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第一卷，第54页。

② Hulsewede, *Universellen Individuen*, pp. 31—32.

③ Ibid., p. 33.

能性等问题上的不同进路，但《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》则处理了不同的问题，并提供了一个理解希腊哲学的更广阔的视野。其中包括：对伊壁鸠鲁和怀疑主义的科学观的分析；第欧根尼·拉尔修、塞克斯都·恩披里柯、普卢塔克、卢克莱修等人所作的关于伊壁鸠鲁及其与其他希腊哲学家（巴门尼德、恩培多克勒、柏拉图、苏格拉底等）之间关系所作的评论；希腊的实体观念——正如柏拉图在《理想国》中所发展出来的——与基督教所强调的主体性原则之间的关系；哲学与宗教的关系；后亚里士多德哲学与早期希腊哲学的关系。

贯穿于马克思博士论文中的对两个核心主题的强调——自我意识的优先性、宗教批判——是从19世纪青年黑格尔派的观点和主要兴趣当中发展而来的。在题为“评普卢塔克对伊壁鸠鲁神学的论战”的博士论文附录当中，以及在《笔记》的第二、三部分中，马克思延续了他对宗教的批判，其中处理的是普卢塔克的著作《论信从伊壁鸠鲁不可能有幸福的生活》（*That Epicurus Actually makes a Pleasant Life Possible*）。在对普卢塔克的回应中，马克思概述了德国古典人文主义的哲学辩护及——特别是——其对道德自治和个体自由的辩护。同样是这些观念，在他的《巴黎手稿》中将得到更加系统化、更加细致的处理。马克思的个体性、理性和自由观念来源于希腊和德国的古典主义者以及后来的德国观念论者。与在古典自由主义当中找到的解放观点不同，

> 对马克思而言，人的解放绝不仅仅意味着一种政治诉求，政治自由同样也会作为一时期内的下一个目标而站上前台，在此过程当中，寻求一条脱离抽象的真空的道路与对自然实现的普遍渴望是结合在一起的。正如马克思写道，自由是在人的可理解的自治、人的本质的实现当中的一瞬间。当马克思假定人的解放——类似于古希腊关于明智的人的理想——

> 时，站在背后的是德国古典的人文主义理想及其对人的精神普遍性的强调，而这一人的解放也不过是人类的部分实现（完全的斯多亚主义、伊壁鸠鲁主义等）。这一目标假定人首先回忆起自身当中潜藏着的能力，并认识到自身从自然中脱离出来。宗教目的却反对这一点，它从生活的脆弱当中总结出人对超越性力量的依赖。①

桑瓦尔德从马克思那里总结出这一观念和这样一个论点，即宗教批判必须是所有其他批判的开端。虽然关于马克思是否是一个无神论者还存在争论——这一争论在今天仍在继续——但博士论文却清楚地将宗教批判置于其工作的中心及其批判现代性的中心。即使此部分博士论文只剩下一个三页纸的片段，显而易见的是马克思将其注意力和批判矛头转向了普卢塔克对伊壁鸠鲁的批判，普卢塔克批判了伊壁鸠鲁的灵魂概念以及灵魂在死后消散在原子与虚空当中的观念，及伊壁鸠鲁反对死后的永恒生命和幸福的宗教观念。普卢塔克持着这样的论点，即灵魂的原子结构消解这样一种看法毁灭了“我们对不朽的希望”。在《笔记》第二册的第三部分中，马克思一起首就开门见山：“不消说，普卢塔克的这一论文几乎没有任何用处。”②除了仅仅带有“愚蠢的自夸”和“野蛮的解释”之外，它没能抓住伊壁鸠鲁的真正意图，由此也误解了他的哲学观点。

实质上，普卢塔克的解释和马克思的回应对于分析伊壁鸠鲁的哲学而言都不是十分重要，除了对那些最最痴迷于古玩文物的哲学史家而言。然而，马克思对普卢塔克的回应却进一步照亮了他本人的批判性视角和他早期的知性发展，特别是在其宗教批判

---

① Sannwald, *Marx und Antike*, p. 150.

② Marx, *Notebooks*, p. 431.

这一领域之内。普卢塔克没能理解伊壁鸠鲁,因为他没有领会,伊壁鸠鲁观看着希腊哲学的瓦解并且有意识地站在了希腊哲学的终结点上。正如马克思下的定论:"古代哲学的衰亡被伊壁鸠鲁呈现在完全的客观性当中。"[①]希腊生活和精神的实质自这一分崩离析,自这异化和瓦解中脱离出来,而进入了精神的领地,随之而来的就是批判性自我意识(纯粹主体性)的觉醒,在希腊世界里,这在伊壁鸠鲁哲学及其关于个体自由的见解中达到了顶峰。在以分析古希腊的明智之人开始的笔记第二册中,马克思展示了这一瓦解过程在希腊哲人自身的意识当中如何已经在理论上被取代了。

在运用一种知识社会学的有趣进路当中,马克思展示了希腊哲学的发展和瓦解如何成为希腊社会现实的发展和衰落的反映。在他本人的迷你精神现象学里头——基于黑格尔这一主要著作的方法——马克思详述了希腊哲学的历史,将希腊思想的位置摆在了德国启蒙运动的舞台之上。这也是科本的著作《弗里德里希大帝和他的敌人》中的主要论题之一。对马克思而言,它提供了据以理解希腊社会文化和政治精神发展的框架,以及理解在其哲学中,投射在那精神之上的其自身的自我意识的框架。马克思将关于实体和自然的哲学的变迁追溯至自我意识和主体的哲学的变迁。而在尼采那里,也可以找到关于实体与主体性之间关系的类似主题。

实体的概念在黑格尔的思想中扮演着重要角色,它频繁地出现在《法哲学》(*Philosophy of Right*)、《哲学史》(*History of Philosophy*)《宗教哲学》(*Philosophy of Religion*)和《历史哲学》(*Philosophy of History*)中。根据黑格尔,实体是精神(Spirit)——此原则在各种社会形式中发现自身,如在政治、宗教、艺术、社会

---

① Marx, *Notebooks*, p. 432.

行为和经济当中。它们是精神的客体化显现于社会客体性的世界当中——希腊生活的实体。[1]贯穿黑格尔著作的核心主题是理念,客体性的真理是主体性。自这一实体当中产生出来的是黑格尔辩证法的另一组成部分:主体(自我意识)。随着哲学的开端,以及伴随着智慧之人出现而来独立思想的开始,这一过程是由个体慢慢从自然和社会生活自身当中分离出自身而开启出来的。马克思追寻了希腊这一关于自然之普遍实体的哲学理论的发展。

从伊奥尼亚学派(Ionian)自然哲学家、毕达哥拉斯学派(Pythagoreans)和伊利亚学派(Eleatics)的本体论开始,马克思通过追溯从自然到希腊城邦政治的实体发展而建构起了一个自我意识的精神现象学。[2]正是这一自我反思和自我区分的过程创造出了希腊实体。哲学被视为是这一历史进程的产物,而非其构成部分。在发展的每一阶段中,都存在一个更深层次的转变,即从一种就自然的物质实体层面而言的对永恒和普遍的哲学追求,转向更加数学化、理智化并且最终也更加政治性和文化性的范畴。实体变成了目的论和社会之善本身,表现于关乎其制度设定的理性和自由中。这一自我反思的过程返回到了自我意识,成为一切自我反思的批判思想的基础。自治思想和道德行为的这一特殊可能性恰恰隐藏于这一疏离和最终的返回之中,隐藏于客体性和主体性的异化与和解当中。

对希腊人而言,共同体的社会生活是人类的命脉,由此个体得以在智慧和德性中滋养和成长。希腊世界和希腊哲学体系(柏拉图和亚里士多德)的崩溃和瓦解,部分源于由个体开始从这一社会生活实体中区分出自身并创造出人类自治和自由的新形式而引起

---

① Hillmann, *Marx und Hegel*, pp. 127—28.

② Marx, *Notebooks*, pp. 432—41.

的逐步的碎裂和分化。黑格尔和马克思都把道德意识和自由的出现看作是具体自由超越抽象的形式自由而发展和实现的必然。在马克思看来，哲学和自我意识的起点是同步的，黑格尔在《哲学史》中已经考虑是基督教产生了主体性的这一新形式——它必须再融回到国家的社会共同体中——而在《精神现象学》中强调的是后亚里士多德的希腊以及罗马世界的重要性。[①]马克思在伊壁鸠鲁身上看到了希腊哲学中出现的朝向个体和精神的新转向。正是这位哲学家在他的理论实践中成为了“造物主”（或巨匠神，demiurge）——趋向一种实体与精神、社会与个体之间的新关系的动力。伊奥尼亚学派哲人仅仅是希腊社会实体——希腊的价值和理想——发出声音的媒介而已。

随着哲学探寻和区别化的进一步深入，哲学家开始从社会实体中显现出独特性；哲学家开始采取一种批判性的视角。通过智者们（Sophists）和苏格拉底，某种程度上也通过阿那克萨哥拉（Anaxagoras），主体因素成为了更深入的哲学沉思的基础。

> 现在，理想本身在其直接形式中即主观精神中，变成了哲学的原则。在希腊早期的智者们那里，已经显露出了关于实体及其同一性的理想形式，以此区别于用不同人的个体性编织而成的色彩斑斓的外表从而展示了其显白的真实。[②]

这些伊奥尼亚学派哲人是希腊社会价值的理想表达；随着这一理想和哲学抽象的进一步发展，主体性成为了哲学的根基。从对普遍实体的自然的理想的反思到关于这同一实体的理想本身，

---

① Georg Friedrich Hegel, *Philosophy of History*, tans, by James Sibree(New York: Dover Pubications, 1956), pp. 318—36.

② Marx, *Notebooks*, pp. 436—37.

主体性作为纯粹的自我意识果敢地视社会生活为某种外在的、不同的事物。当哲学理性在社会与自然的辩证关系中发展起来之时，我们正见证——在马克思看来——这一真正哲学理性诞生的痛苦；伊壁鸠鲁哲学所反映出来的，恰恰就是这一现实的异化历史过程，就是本质与实存之间的断裂。

主体既内在于实体，又外在于实体，并且运用这一疏离来对其理想与社会现实之间加以对立和比照。正是于此对立当中，辩证法和自我意识发展起来了。也正是于此对立当中，个体才能去反对社会实体关于主观精神的道德命令。因此，于此过程之中，道德方从社会规范和习俗（Sittlichkeit）当中演变出来，而自我意识也从社会实体中演变出来。

> 首先，实体的同一性已经脱离自身而进入到主观精神当中这一事实是一个飞跃，是从取决于实体生命自身的实体生命中解脱出来。因此主体的这一确定性对它而言是一个既成事实，是一种异己的力量，是它所发现的自身之应然的承当者，是苏格拉底的神。①

在此进程中，"主体自然地从实体中分离出自身，而实体则在主体中丧失了自身"。② 现在，由于主体有能力判断这一外在于它并且反对它的世界，并且通过这一判断自我建构起了它自身的存在，这样主体就因它自身的这一能力而内在地得以确定。在伊壁鸠鲁的原子论当中我们看的也正是这一同样的决定于自身（determination-in-itself）。③这代表着一个认识论和伦理学的转向，即

① Marx, *Notebooks*, p. 437.

② Ibid., p. 438.

③ Ibid., p. 439.

转向个体的自我决定，以及在反思性实践中其“善”的概念的实现。这一自我意识的哲学在哲学史上分别以伊壁鸠鲁和黑格尔为其两端。

提到关于智慧和善的这一自我决定，马克思——以一种类似于早年黑格尔的方式——批判了康德的绝对命令，在康德那里，主体性是从实践哲学之实践和共同体生活中抽象出来的。当哲学家在运用道德命令的先验形式之时，哲学家的态度在分析实践哲学的具体内容时必须完全摈弃——而对希腊人来说，正是他们对伦理共同体的真正参与（即便是在监督它、与它对立，比如像苏格拉底和伊壁鸠鲁那样），定性了他们的道德思想。批判性视角连同其对概念与现实——个体与社会——的区别正是产生于希腊哲学的这一演变进化。在马克思看来，伊壁鸠鲁在其物理学和关于宁静和天象的理论中总结了这一发展过程。所有这一切普卢塔克都忽略了。

在笔记第三册中，马克思专注于普卢塔克对伊壁鸠鲁的批判。在马克思的分析回应中，他发展出这样一套宗教批判，其综合了伊壁鸠鲁、希腊的唯物论者、德国古典主义者和青年黑格尔派的立场。根据马克思，普卢塔克把对上帝的“畏惧”解释为伊壁鸠鲁所经验的面对一个更伟大、更大能的实体时所产生的一种不安的心理反应，而非寻求自我决定和自治的哲学意识的结果。这不是一个关于恐惧和不安的心理学问题，而是一个关于个体自由的哲学问题。作为这一“感性恐惧”的结果，道德秩序得以维持，而罪恶得到惩治。此外，上帝在人类意识中的出现把个体“从悲伤、恐惧和不安”中解放出来。[①]事实上，照伊壁鸠鲁和马克思的说法，信仰上帝仅仅是人退化到动物性恐惧的产物。

在论普卢塔克的笔记中，即在1841年末写于博士论文之后

---

① Marx, *Notebooks*, p. 449.

的附录中，马克思提出关于上帝存在的本体论证明不过是“空洞的同义反复”。摘取自霍尔巴赫的《自然体系》(*System of Nature*)和谢林“关于独断论和批判论的哲学书信”(Philosophical Letters on Dogmatism and Criticism)的早期著作，马克思批判信仰上帝是铸在个体的精神、人性和道德完整性的自由发展之上的脚镣。一个绝对自由之存在的实存要求上帝的非实存。伴随个体对概念之实存的承认，这些证据都始于上帝概念，并且也只能终于概念。“我以一种真实的方式相信我自己，这对我而言是一个真实的概念。”[①]然而，从概念到存在、从思想到现实可以没有任何运动；本体论论证是不可接受的。上帝概念在其引导社会生活这一方面具有社会学上的重要性，但它不是真实的。它不占有实存，而仅仅是一个想象的产物。康德对本体论论证的批判同样成问题，因为上帝和金钱的实存仅仅是社会条件的产物，这些观念正是在此社会条件当中才得以发展出来。从一类型的社会转移到另一类型的社会，对上帝和金钱的信仰都将改变。

在马克思看来，相信一百塔勒表明了个体认为这些塔勒确实存在。上帝的实存是共同体集体价值的一个结果。上帝的实存是由人类行为和意识决定的，该概念本身不具有本体论或哲学的基础。从思想到现实之间可以没有任何变动。甚至是在思想发展这一早期阶段，马克思已经在——通过考察伊壁鸠鲁——为他批判黑格尔整个哲学体系的形而上学做准备了。因为伊壁鸠鲁对科学和宗教的这种批判，他代表了希腊启蒙的最高成就，同时也代表了希腊城邦的丧钟已响、希腊共同体的和谐已经分崩离析。现在，目标不是要在一个新城邦中重建这一失落的希腊世界，而是要在现代性的成就和限度之中建起一个共同体。做到这一点就要求综合

---

① Marx, *Dissertation*, notes to appendix, p. 104.

古代的理想和现代的社会结构。

马克思意识到了伊壁鸠鲁"关于自我意识的自然科学"的缺陷，在这些附录的笔记中，他立场鲜明地告别了"抽象可能性"的概念，取而代之以"现实可能性"的范畴。①在马克思来到柏林大学的这段时间，他的博士论文的这一扩充附录直接把矛头指向了谢林。在那里，他被号召去平息新黑格尔派的革命热潮。②在对黑格尔和康德的本体论证明的讨论中，马克思分析了接受纯粹基于哲学意识之理论想象的现实的内在寓意。他开始质疑纯粹思辨理性的能力和效用。相信金钱的实存和相信一特定宗教形而上学的实存，这在一个不接受这些东西的文化处境中只会带来荒谬和嘲笑。思想受限于现实。根据巴隆诺维奇(Baronovitch)的看法，这表明马克思开始跟鲍威尔的观点决裂，即只有自我意识和哲学批判才能产生社会改变的观点。这同样也表明了马克思本人在写作博士论文期间所持立场的转变。他似乎摆脱了伊壁鸠鲁和黑格尔传统中的纯粹理性，转而走向一种目标指向物质世界的作为现实政治活动(实践)的批判。③最后，在博士论文附录部分的结尾中，马克思引用了早期谢林——诚如我们所看到的，谢林是马克思灵感的一个持久源泉。也是在此，有一种对从自身中产生出规律的纯粹理性批判。④

归结起来，在这些著作中有一观点变得越来越清楚，即马克思关于唯物论、科学和伦理学的后期观点在其博士论文和预备性的笔记中已经具备雏形了。都说博士论文主题的选择是一个学

---

① Laurence Baronovitch, "Two Appendices to a Doctoral Dissertation: Some New Light on the Origin of Karl Marx's Dissociation from Bruno Bauer and the Young Hegelians," *Philosophical Forum* 8(1978), p. 234.

② McLellan, *Karl Marx*, pp. 40—41.

③ Baronovitch, "Two Appendices," p. 234.

④ Marx, *Dissertation*, p. 105.

者所作的最重要决定之一，因为此后的学术生涯不过是这一原初洞见的进一步发展、释义和扩展。虽然就他早期作为一个希腊思想学者的学术兴趣而言，马克思走得显然太远，但那些原初的远见卓识却是与其终生相伴的。他所秉持的这样一种唯物论和科学，其与伊壁鸠鲁和谢林的自然哲学的关联之密切要远胜于跟18世纪启蒙运动的唯物论者和实证论者的关联。伊壁鸠鲁哲学反映了试图综合科学和伦理学、唯物论与自由、德谟克利特和苏格拉底以及唯物论与观念的浓厚兴趣。通过对德谟克利特的科学、因果关系以及关于物理关系的机械论看法的批判，伊壁鸠鲁构建起了另外一种关于人与自然以及科学概念与外在世界之间关系的观点。马克思后期著作对拜物教、实证论的批判，以及对关于政治经济学中和经济、社会危机的各种形式中之内在矛盾的纯粹机械因果性的批判，表达了相似的观点。这一唯物论观点也包含了异化观念用于从实存中区分本质，包含一种隐含在马克思早期宗教批判的解放理论，以及——最后——还包含一种主张人类理性只有在感性和物质世界中实现自身的社会人类学。“伊壁鸠鲁的原子偏斜作为德谟克利特直线运动的反题也代表了意识对物质自然的否定，代表人类思想超越盲目命运和自然法则的最终胜利。”①

完成博士论文并获得博士学位之后，马克思在1842年开始涉入“科隆小组”(Cologne Circle)。接手《莱茵报》的编辑工作之后，他卷入了现实政治问题，这促使他早年论新闻出版自由和国家书报检查制度以及论林木盗窃和农民权力的著名文章的出版。在此期间，他遇到了赫斯(Moses Hess)，后者为他引介来了社会主义理论(普鲁东[Proudhon]、魏特林[Wilhelm Weitling]、赫斯本人还有冯斯泰因[Lorenz von Stein])，这进一步促成了马克思与柏

---

① Baronovitch,“Marx and Epicurus,”p. 253.

林的青年黑格尔派的观念分裂。[①]到 1843 年夏，马克思已经阅读了《基督教的本质》(*Das Wesen des Christentums*, 1841)、《关于哲学改造的临时纲要》(*Die Vorläufige Thesen Zur Reform Der Philosophie*, 1842)、《未来哲学原理》(*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843)。在 1843 年，马克思写作了他的《黑格尔法哲学批判》(*Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law*)，在那里，马克思承认理想的与现实的国家世界之间的对立，拒斥了历史可以从逻辑中推导出来这样的观念；于此同时，他也发展出了关于一种真正民主理论的内在定义(见第四章)。连同这一著作，马克思运用他在博士论文中对伊壁鸠鲁的批判来驾驭自己。虽然马克思确实已经开始怀疑伊壁鸠鲁的主体性观念论，但个体自由的核心地位以及希腊启蒙对神秘主义和偶像崇拜的批判始终作为其社会理论的组成部分而贯穿他终生。

> 伊壁鸠鲁的激进主体论是一把双刃剑。就像普罗米修斯一样，伊壁鸠鲁把所有被抬高了的、反对人的意识的诸神从它们的天空中拉了下来，但用同样的手法他又拥立了自我意识的危险的抽象形式作为新的偶像。[②]

由此产生的结果是，在马克思对伊壁鸠鲁的阐释中显得模棱两

---

① see Lobkowicz, *Theory and Practice*; David McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx* (London: Macmillan, 1978); Mehring, *Karl Marx*; Hook, *From Hegel to Marx*; W. Brazill, *The Young Hegelians* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1970); Karl Lowith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-century Thought*, trans. By David Green (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1967); and Zvi Rosen, *Bruno Bauer and Karl Marx* (The Hague, Neitherlands: Martinus Nijhoff, 1977).

② Patrick Murray, *Marx's Theory of Scientific Knowledge* (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities International Press, 1988), p. 12.

可、摇摆不定的，事实上是在黑格尔的理性概念(Vernunftsbegriff)和康德的自治个体的首要性之间进行的一种理论上的平衡。马克思运用伊壁鸠鲁的伦理理论来超越黑格尔的形而上学，又运用黑格尔关于历史性异化和交互主体性之创造力的观点来弥补后亚里士多德的希腊哲学和康德实践理性的道德抽象论。压制一方而趋向另一方要么导致错误的个体论，要么导致专制的偶像崇拜。一方遏制了马克思发展出一形而上学的经济学体系，另一方则阻止了马克思将青年黑格尔派和法国社会主义者的道德的、主体的理想绝对化。必须在历史的、现实的社会可能性的背景当中，个体才能被理解。

现在，对哲学批判方向的重新定位，对理论性实践之作用的重新思考，对自我意识由以形成的社会的、结构性的要素的重新理解，这些平台都已经搭好了。在1843至1844年间，马克思还为《德法年鉴》写了两篇重要论文：《论犹太人问题》(*On the Jewish Question*)和《〈黑格尔法哲学批判〉导言》(*Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law*: An Introduction)。在前一篇文章中，马克思在关于犹太人的政治自由、政治解放和普遍人权等问题上与鲍威尔进一步分道扬镳；在后一篇文章中，马克思融入了他对共产主义者和社会主义者的社会理论的读解，并且第一次发展出了自己的无产阶级革命理论。伴随着对鲍威尔的抽象哲学实践的批判，对黑格尔的绝对精神和他的国家理论批判，以及随着费尔巴哈和赫斯变得越来越重要，马克思对实践、唯物论和伦理学理解的意义和关切开始关联上一种对政治理论和政治经济学的考察和批判。在马克思理解希腊哲学的框架内以及在实现人类自由和理性自我意识的道德命令中，一个戏剧性的转变出现了。[1]伦理学必须变得具体从而成为现实的伦理学。之后在1844年夏天，马克思写作了他的《1844年经济学哲学手稿》。

---

① 关于马克思对青年黑格尔派的施蒂纳及其所诠释的希腊哲学史的批判，请参见Marx, "German Ideology," pp. 136—44。

第二章　认识论、政治学和希腊城邦中的社会正义：马克思与亚里士多德

导　言

晚近有大量著作谈及马克思之受惠于亚里士多德哲学，这无疑拓宽了我们对这两个知性传统的理解。然而，几乎没有著作谈及这一渊源对马克思批判道德实证论及其理论与实践观之发展的影响，以及对关于作为社会劳动的实践概念与作为革命政治行动的实践概念之间关系的影响。本章将考察希腊伦理思想与马克思的社会伦理学之间的关联。至于对这一关系的更为完整的评价则必须留到最后一章来完成，届时，这些章节中的所有片段都将整合到一起，形成一个融合了古典伦理学和马克思社会理论的全面的整体。本章的重点着落于认识论与实践之间的关系。“实践”这一术语在马克思著述中有两大主要意涵。第一重意涵指涉社会劳动范畴，这一方面是从其早期著作中发展出来的，仅仅代表着此术语意涵的一个方面；第二重意涵最早出现在《黑格尔法哲学批判》当中，并且在马克思后期的著作中具有极端重要性，在此马克思开始把实践理解为一个政治范畴，而其根源则回溯到了古希腊。

“理论与实践”这一术语对马克思的知识理论而言是极其核心的,其与亚里士多德关于政治智慧(phronesis)和政治行动(praxis)的观念之间的共同性可以说比以往任何人所猜想的都要多。就此方面而言,惯常的智慧和传统的解释往往认为马克思对“实践”一词的运用跟亚里士多德的运用相比,是作了一个一百八十度转弯。其实,此概念已经非常接近于亚里士多德的技艺(techne,生产性知识)与制作(poiesis)概念,马克思将其运用于证明其后期在《政治经济学批判大纲》和《资本论》的经济学著作中所假定的实证论与科学的有效性。对于像阿伦特、罗布考维奇(Nichlas Lobkowicz)、韦尔默(Albrecht Wellmer)和哈贝马斯等人所作的关于实践之技术性和工具性特征的现代批判而言,这一点显得尤为真切。①关于马克思之理论与实践观的这一看法建立在把实践理解为一种技术知识(Produktionswissen)形式的基础之上,它过去往往被科学地用来解释和预测经济危机和社会主义革命。在这种解读当中,关于马克思对现代性的批判及其对古代古典传统的依赖的完整影响就丧失了。很可能这是当代学者罹患社会性失忆症的又一范例。本章将开启从考古学上解开马克思社会思想之深层形式结构的进程。在此,对实践的诠释将转向理解马克思的伦理理论、道德认识论以及二者在马克思后期政治经济学中的融合。

当前文艺就一些不同主题详细描述了亚里士多德与马克思之间的关系以及他们的共同理念,其中包括:(1)他们的客体化理论以及亚里士多德的四因说与马克思的劳动概念之间的关系

---

① Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago, 1974); Nicholas Lobkowicz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1967); Jurgen Habermas, *Theory and Practice*, trans. by John Viertel (Boston: Beacon Press, 1974); and Albercht Wellmer, *Critical Theory of Society*, trans. by John Cumming (New York: Herder and Herder, 1971).

(Gould)；(2)希腊城邦的文化理想、实践以及马克思的类存在观念(Kain,Springborg,and Bernstein)；(3)《形而上学》(*Metaphysics*)和《尼各马可伦理学》(*Nicomachean Ethics*)中的行动概念与马克思的类存在(Rochmore)；(4)亚里士多德的德性伦理学与马克思的社会伦理学(Brenkert)；(5)公共领域的古典政治自由与马克思的人类解放概念(Mewes,Hook,and Arendt)；(6)政治动物(zoon politikon)与类存在(Schwartz)；(7)亚里士多德的自然法则与马克思的社会存在(Mészáros)；(8)他们关于自然和唯物论的理论(Rouse)；(9)他们的哲学人类学的共同基础(Depew)；(10)亚里士多德的幸福(eudaimonia)概念与马克思的自我实现观点(Gilbert,McBride,Miller,Nassbaum,and Levine)；(11)他们对阶级的社会学分析(de Sainte Croix)；(12)他们关于需求、实用价值、交换价值的理论，以及基于公共需求(oikonomia)之满足的经济学与基于个人利益(chrematistike)之无限需求的经济学之间的差异(Springborgand Seidel)。① 正是两位社会哲学家之间这些共同

① Carol Gould,*Marx's Social Ontology*:*Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*(Cambridge,Mass.:MIT Press,1978),pp. 77—79;Philip Kain,*Schiller,Hegel,and Marx*:*State,Society,and the Aesthetic Ideal of Ancient Greece*(Kingston,Ont,Canada:McGill-Queen's University Press,1982),pp. 74—158;and David Meyers,"The Young Marx and Kantian Ethics,"*Studies in Soviet Thought* 31(May 1986),pp. 74—158;and David Meyers,"The Young Marx and Kantian Ethics,"*Studies in Soviet Thought* 31(May 1986),pp. 278—79 and 297;Richard Bernstein,*Praxis and Action*:*Contemporary Philosophies of Human Activity*(Philadelphia:University of Pennsylvania Press,1971),p. 70;Tom Rockmore,*Fichte,Marx,and the German Philosophical Tradition*(Carbondale:Southern Illinois University Press,1980),pp. 66—71;George Brenkert,*Marx's Ethics of freedom*(London:Routledge and Kegan Paul,1983),p. 19;Horst Mewes,"On the Concept of Politics in the Early Work of Karl Marx," *Social Research* 43,2(Summer 1976),p. 278;Sidney Hook,*Revolution,Reform,and Social Justice*:*Studies in the Theory and Practice of Marxism*(New York:New York University Press,1975),pp. 82—83,and *Marx and the Marxists*:*The Ambiguous*(转下页注)

的、重叠的复杂关系，将帮助我们澄清笼罩在马克思的道德和方法

(接上页注①) *Legacy*(Princeton, N. J. : D. Van Nostrand, 1955), p. 16; Arendt, *Human Condition*, p. 131, and *On Revolution* (Harmondsworth, U. K. : Penguin Books, 1965), p. 63; Nancy Schwartz, "Distinction between Public and Private Life: Marx on the *zoon politikon*," *Political Theory* (May 1979), pp. 253—54; Istvan Meszaros, *Marx's Theory of Alienation* (New York: Harper and Row, 1970), p. 255; David Rouse, "Marx's Materialist Concept of Democracy," *Philosophy Research Archives* (1976), pp. 437ff. : David Depew, "Aristotle's De Anima and Marx's Theory of Man," *Graduate Faculty Philosophy Journal*, New School for Social Research, 8(Spring 1982), p. 134; Alan Gilbert, "Historical Theory and the Structure of Moral Argument in Marx," *Political Theory* 9(May 1981), p. 178, and "Marx's Moral Realism: Edudaimonism and Moral Progress," in *After Marx*, ed. By Terence Ball and James Farr(Cambridge, U. K. : Cambridge University Press, 1984), pp. 154ff. ; William McBride, "Marxism and Natural Law," *American Journal of Jsrisprudence* 15(1970), p. 135; Norman Levine, *The Tragic Deception: Marx contra Egels* (Oxford, U. K. : Clio Books, 1975), p. 24; Patricia Spingborg, "Aristotle and the Problem of Needs," *History of Political Thought* 5(Winter 1984), pp. 408—9 and 419, and "Marx, Democracy, and the Ancient Polis," *Critical Philosophy* 1, 1(1984); Helmut Seidel, "Das Verhaltnis von Karl Marx zu Aristoteles," *Decusche Zeitschrift fur Philosophie* 27(1979), p. 668; Andrew Collier, "Aristotelian Marx," *Inquiry* 39, 4(1986); Martha Nussbaum, "Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution," in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. Vol. , ed. By Julia Annas and Robert Grimm(Oxford, U. K. : Clarendon Press, 1988), pp. 183—84; Richard Miller, "Marx and Aristotle: A Kind of Consequentialism." in *Marx and Morality*, ed. by Kai Nielsen and Steven Patten (Guelf, Ont. : Candadian Association for Publishing in Philosophy, 1981), p. 326; and G. E. M. de Sainte Croix, *The Class Struggle in Ancient Greek World: From the Archaic Age to the Arab Conquests* (Ithaca, N. Y. : Cornerll University Press, 1981), pp. 69ff. See also Robert Padgug, "Selected Bibliography on Marxism and the Study of Antiquity," *Arethusa* 8, 1, (Spring 1975), pp. 203—10. 关于马克思与亚里士多德关系的更进一步的综览请参见 Marcel Reding, *Thomas von Aquin und Karl Marx* (Graz: Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1953); 以及其学生 Thomas Ehleiter 的著作, *Die Kategorie des Bonum Commune bei Karl Marx in Bezeihung zu Aristoteles und Thoma von Aquin* (Berlin: Dissertation from the Free University of Berlin, 1971). 在本文中，笔者尤为强调双方观点的共同性，因为显而易见的是——正如 Saul Padover 在《马克思》一书中所说的(Karl Marx: An Intimate Biography, New York: McGraw-Hill, 1978)——马克思学术渊源在于古老的自然法传统，而非现代自然法传统。

论的意图之上，特别是笼罩在其关于道德认识论和社会正义的理论之上的各种混淆。在此过程中，我们将会看到，马克思对现代性的批判乃基于他对古人的理解之上。

在马克思批判政治经济学、产业资本主义以及权力和权威的社会关系背后，隐含着一种对希腊城邦和亚里士多德哲学传统之批判性因素的恢复和回归。亚里士多德思想中的这些因素对马克思的理论具有极为重大的影响，其中包括前者对人的社会性、政治性本质的强调，实体与形式——力量与行动——之间的形而上学关联，以及最后他在不同形式的知识之间的区分：理论性、实践性与技能性知识。虽然其中某些观念在与黑格尔及青年黑格尔的接触中，并且因适应 19 世纪历史大环境的需要而发生了转变，但在马克思的社会哲学与亚里士多德的伦理学和形而上学之间依然存在一条清晰的通道。将马克思置于希腊传统之中，使得我们可以在诠释马克思的科学、道德认识论和社会正义的观念过程当中看出其所蕴含的重要寓意。

正是在社会伦理学领域当中，以及在马克思对自然法传统的依赖当中，可以看出亚里士多德与马克思之间的一些紧密联系。特别值得一提的是，本章围绕社会正义所要探讨的的主题包括：关于分配正义的社会主义理论与共产主义理论之间的关系；人的社会存在与正义之间的关系；正义与资本主义意识形态；普遍知识、道德认识论和伦理客观性的两难；以及最后，马克思的实践概念与亚里士多德的实践理性（phronesis）概念之间的关系，善的生活，还有人类本性的形式上的潜能。从这一清单中，读者可以很好地预见，亚里士多德和马克思两人的正义概念远远超越了传统所认为的关于社会财富分配的范畴。而正是传统的这一见解，误导了当代的一些对马克思社会伦理学理论的诠释。所以在这一对马克思正义范畴更为成熟的分析当中，我们将看到这样一种回归，即回归到对科学与实践智慧、知识与政治学之间的亚里士多德式区分。

亚里士多德的正义理论:三个层面

亚里士多德的正义,层面一:普遍的与特殊的正义

在《尼各马可伦理学》中,通过最初提出关于人类生活的最终目的或最后的善的问题,或者说何谓幸福的问题,亚里士多德开始了他对伦理学与社会正义之本质的考察。①这一问题无论就字面上,还是就寓意上,都与17世纪霍布斯和洛克的所有权个体论或者18世纪边沁(Jeremy Bentham)和密尔(John Stuart Mill)的功利主义关于自身利益和快乐的问题相去甚远。亚里士多德马上认识到这样一项任务之艰巨,因为最适恰于"政治学是一门科学吗?"这一问题的知识形式其实是非常成问题、非常不确切,同时也有赖于经验世界的可能因素。通过首先询问"人的功能"以区别于自然,他小心翼翼地着手处理这个问题。正如音乐家、木匠和雕塑家在其社会中有某功能——正如自然总体上有某功能——故人性在总体上也必然有某功能。"就人而言什么是特殊的?"②在这一点弄明白之后,哲学家就有更好的位置来了解人类实存的普遍目的。

> 若是情况实际如此(我们把人的功能看作是某种生命,它是灵魂的现实功能,合乎理性而活动。如若一个人的功能是优秀美好的,那么他就是个能手。每个人只有在他固有的德性上,才完成得最好),那么人的善就是合乎德性而生成的灵

---

① Aristotle,"Nicomachean Ethics,"in *Introduction to Aristatle*, trans. by W. D. Ross(New York:Random House,1974),sec. 1099a8,pp. 321ff——参考这些注释中的《尼各马可伦理学》。

② Ibid. ,sec. 1098a1,p. 318.

> 魂的现实活动。如若德性有多种，则须合乎那最美好、最完满的德性。①

慎重考虑了善的概念之后，并且拒斥了作为善的生活的最终形式的快乐和财富之后，亚里士多德最后选定了关于实践和理智活动的德性生活。这样一种生活是自足的——它是普遍的、完整的，因而不再要求添加任何其他东西。它不再是其他某个目的或意图的手段，它在其自身和关于其自身上面都是终极的。因而，善的生活或幸福被等同于一种在个体灵魂发展过程中的德性的、理性的活动，它作为潜能潜藏在每一人类个体之中，并且通过政治教育(paideia)得以滋长。《尼各马可伦理学》的第二卷到第四卷分析的是各种类型的道德德性及其相关的个性特征——例如勇气、节制以及关于金钱、荣誉、愤怒和社会交往的德性。第五卷完全致力于考察最终和最重要的道德德性，即正义——因为在一个正义的社会中，德性的个体不只是在自身当中实践德性，而且要在与政治共同体的其他成员的相互关系之中实践德性。只有在社会中，人类潜能的自我实现方才可能，因为只有在政治共同体中，人才能真正实践其道德和理智的德性。②正是在这个社会里并且通过这个社会，个体才成为一真正的个体——实现其潜能和自由。这就是亚里士多德所认为的完善的、德性的行动，个体的幸福与共同体的幸福的联合；这是人的最终目标(telos)。

---

① Aristotle, "Nicomachean Ethics," in *Introduction to Aristatle*, trans. by W. D. Ross(New York: Random House, 1974), sec. 1098a11—17, pp. 318—19. [译按]中译参见《亚里士多德全集》，北京：中国人民大学出版社，1990年，第八卷，第14页。

② Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago, 1953), p. 136; and Henry Veatch, *Aristotle: A Contemporary Appreciation* (Bloomington: Indiana University Press, 1974), p. 120. See also Henry Veatch, *Rational Man: A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics* (Bloomington: Indiana University Press, 1964), p. 55.

在第五卷中，亚里士多德通过区分两种主要理论来开始其对正义的探讨：关于正义的一种特殊理论和一种普遍理论。[1]特殊正义包括分配的（dianemetikos）正义、调节的（diorthotikos）正义和互惠的（antipeponthos）正义。关于互惠正义是否是一种特殊正义形式，或是否代表一新的完整范畴这一点，在次一级的研究文献中尚存在大量分歧。[2]我将提出，它不仅代表一种特殊正义的形式，而且代表其结构性前提条件。所有这三类正义形式主要强调——但不是排他性地强调——的问题是关于社会财富的分配问题，因而是经济学的考量。另一方面，亚里士多德关于普遍正义理论的更重要也更复杂的观念仅仅被归结为几条线索。虽然他只用了很短小的一部分来直接定义普遍正义，但这是对其总体立场、其整个伦理学和政治学著作所作出的最彻底的陈述。这一完全发展成熟的理论并非集中清楚地表述出来的，而是散布在他的《伦理学》和《政治学》当中。然而，当认识到他的"普遍正义"概念包括他关于政治正义、实践审慎（bouleusis）和政治决断（phronesis）的理论，包括他对道德认识论和普遍伦理法则的批判，以及包括他的需求和共同体理论之后，这一术语便具有了全新的意义和重要性。这些是伦理社会生活的重要环节。重点很显然已经从经济学考量转移到了城邦与政治共同体的本性上来。在此，正义概念指涉德性、道德品质、社会化、法律、政治制度以及人类潜能的自我实现等问题。这就是政治正义。

---

① Aristotle, *Nicomachean Ethics*, secs. 1129b1—1131a8, pp. 398—402.

② 关于特殊正义与普遍正义的本质之争的总的回顾，请参见 Max Hamburge, *Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1951l, pp. 45—53; (May 1894), pp. 186ff.; and Josef Soudek, "Aristotle's Theory of Exchange: An Inquiry into the Origin of Economic Analysis," *Proceedings of the American Philosophical Society* 96, 1(1952), p. 53。

> 这种公正就是为了自主存在而共同生活，只有自由人和比例上或算术上均等的人之间才有公正，对于那与此不符的人，他们相互之间并没有政治的公正，而是某种类似的公正。公正只对那些法律所适用的人才存在。①

特殊正义分析社会关系的特定类型中对正义的需求的特殊例子：共同体财富的内部分配（共享），在经济和社会关系中重新平衡、矫正个体的不平和错误，以及在经济交换中建立公平的基础。分配、调节和公平刻画了特殊正义的本质特征。另一方面，普遍正义涉及到对社会本质、正义作为一整体的本质、正义和平等之伦理标准的建立、在共同体之上建立社会正义的自然普遍法则的不可能性（伦理客观性的两难）等问题的探讨。这是一个更广阔、更深厚的政治范畴。

普遍正义

在第五卷中，亚里士多德一开始就把正义作为一个整体来分析，以及从常识上把正义解释为永久的、公平的法则，由此着手发展出他的普遍正义理论。②对他而言，法律的目的是实现共同的善，这一共同的善是用一些原则来衡量的，尚未经过深思熟虑。法律也有在政治共同体中创造幸福与和谐的功能，即通过对有德性的公民（即具备勇敢、节制、善的天性的个体）的教育和培养。正义被亚里士多德视为最后的德性，也是唯一一种亚里士多德用一独立篇章来思考的德性。它绝不仅仅只是某种另外的德性，它还代表了“整体的德性”——因为它意味着，德性不只是关于个体的个

---

① Aristotle, *Nicoachean Ethics*, sec. 1134a26—30, p. 411. [译按]中译参见《亚里士多德全集》，第八卷，第107页。

② Ibid., sec. 1129a35, p. 398.

人品质,而且还是关于作为整体的社会品质。“在这一意义上,那么正义就不是德性的一个部分,而是整个德性。”①因此,它处理的是社会的全部组织结构以及其成员间的社会关系。所有这一切完全是为了个体的幸福和邻人的善。

在亚里士多德看来,普遍正义代表个性发展(paideia)的一种道德状态,代表社会政治特性的法制状态,它创造出符合进一步道德发展要求的法则,也为共同之善创造出公正的法则。这就是为什么普遍正义是整体的德性,因为实践正义的结果是个体之善与社会之善,是一个正义的个体和一个正义的社会。在普遍正义之下,法律要求我们去实践每一种德性,禁止我们去实践任何恶行。“那些倾向于产生作为整体之正义的事物,就是那些由法律所规定的行为,而这些行为又是为了教育共同的善才被规定的。”②对此卡斯托利亚蒂斯(Castoriadis)作出如下描述:

> 正义作为整体,全部的正义——法律的本质性方面——因而就绝不仅仅是命令和禁止。它首先并且最重要就是“产生作为整体之正义”,并且它是通过“教育”(paideia)的方式做到这一点的,即教育人们去关心共同体事务、公民的整体发展,由此他从一个卑微的动物转变成一个城市的参与者。整体之正义是共同体的体制和制度,所以根据这一制度目标,正义最重要的要素应当是与教育相关的东西,即与那关心自身在共同体中生活的个体的形成相关,与人类的社会化相关的东西。③

---

① Aristotle, *Nicoachean Ethics*, sec. 1130a10, p. 400. [译按]中译参见《亚里士多德全集》,第八卷,第 97 页,略有不同。

② Ibid., sec. 1130b25—26, p. 402.

③ Cornelius Castoriadis, "Value Equality, Justice, Politics: From Marx to Aristotle and from Aristotle to Ourselves," in *Crossroads in Labyrinth*, trans. by Kate Soper and Martin Ryle(Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984), p. 287.

正义的目标不是经济平等，而是完全发展的、受教育的并且有自我意识的公民。卡斯托利亚蒂斯也注意到，在《伦理学》中，亚里士多德并没有进一步深入考察这一整体正义的概念。与此相应，因为次级研究文献中几乎排他性地强调特殊正义，这导致了亚里士多德研究学界的严重疏漏。《伦理学》的全部章节连同《政治学》合在一起，共同展现了亚里士多德对普遍正义的考察。而也恰恰从这里头，才能发现社会正义的秘密。

面对构建一种特殊正义之确定性的数学标准所遭遇的困难，社会正义普遍理论应该被看作是对此所作出的元理论上的（meta-theoretical）回应。在《伦理学》一开头，亚里士多德就承认通过整合普遍知识（episteme）和实践智慧（phronesis）科学地构建社会伦理学的普遍法则是不可能的。然后，他转向了一条更为先验的进路（关于这些问题更为深入的探讨请看第六章）。实质上，亚里士多德引出了新的问题：一个正义的社会之所以可能的先验条件是什么？在何种社会条件下城邦（polis）及其政治特性（politeia）才是可能的？当人在本性上被定性成既是家庭动物（zoon oikonomikon）又是政治动物（zōon politikon）之时，这些问题也就与那些和人类生存的潜能与终极目标（telos）相关的问题是一致的。芬利（Findley）说，这些是人被看作共同体存在者（zoon koinonikon）的特征，其假定一切关联都包含一种对“公平、互惠和共同目的”的欲求。[①]它们是共同体存在者得以实现的社会结构前提。这一观念在《政治学》第一卷中得到了进一步考察，在那儿，人被描绘成一种演讲（逻各斯，logos）的政治动物。

当代的盎格鲁—美利坚传统在处理道德和政治理论时，把关

---

① M. I. Finley, "Aristotle and Economic Analysis," in *Articles on Aristotle, vol. 2: Ethics and Politics*, ed. by J. Barnes, M. Schofield, and R. Sorabji(New York: St, Martin's Press, 1977), p. 144.

注焦点放在正义理论上，其着重强调的是社会财富的分配，这已经丧失了对正义和人类潜能之性质的更为广阔的理解。大多数关于马克思是否有正义理论或道德理论的讨论，都集中在以上这些误解当中，因此，它们也只不过仅仅代表了对亚里士多德或马克思理论当中更广泛主题的片面处理。显而易见，在《哥达纲领批判》(*Critique of the Gotha Program*)中，马克思关心的是类型更为广泛的社会、政治问题——不仅仅是狭义的经济学上的问题。然而，我在此提出的论点是，马克思关注的焦点恰恰就是这种另外的正义理论——普遍的或整体的正义。正如一位亚里士多德评论者曾批判地指出，几乎还没有什么关于亚里士多德整体正义的分析。① 这一点不但与亚里士多德著作的风格、性质和困境密切相关，而且也与其所有组成部分之间缺少整体性有关。②

虽然亚里士多德通过提出普遍正义包括一种去正当地行动的道德意向而引入了他对普遍正义的分析，但关于这一概念更精确、更好理解的描述还是涉及到了亚里士多德的政治正义观念的整体性——也就是说，涉及到政治共同体(politike koinonia)、政治体制(politeia)、政治知识(bouleusis and phronesis)的本质，以及在《尼各马可伦理学》、《政治学》和《修辞学》(*Rhetoric*)中所看到的关于政治教育与社会化的本质。亚里士多德的普遍正义理论是一门关乎政治共同体的性质与制度、其法制结构与经济结构、其社会

① Delba Winthrop, "Aristotle and Theories of Justice," *American Political Science Review* 72(1978), p. 1201.

② John Cooper, "Aristotle on the Forms of Friendship," *Review of Metaphysics* 30 (June 1977).《尼各马可伦理学》是有不同学生长年来的听课笔记汇编而成的，因此无法保证其观念或组织形式是出于亚里士多德原初的真实意图。在很多地方，这些问题的各种各样的开头与结尾与总体观点并不相符。问题提出来而从来没有得到正面回答。See also John Burnet's introduction to *The Ethics of Aristotle* (New York: Arno Press, 1973I; Castoriadis, "Value, Equality, Justice, Politics," p. 284; and Winthrop, "Aristotle and Justice," p. 1204。

交往类型以及其政治审慎的结构。因为政治知识本身成问题的性质和地位，共同体的社会结构与自我意识之间的交互作用被紧密地联系在一起加以解析。但最后，真正的问题不外乎：什么是幸福？什么是人类生存的真正目标？

同样也是这些类型的问题和疑惑吸引了马克思的注意力，并且贯穿于他后期政治经济学方面的著作中，它们是马克思自身伦理思想的基石。社会财富分配问题对马克思的社会正义理论而言并非核心，基于同样的理由，这个问题对亚里士多德而言也不是核心。正义在本质上关系到社会关系的性质、个性发展、自我意识的形成以及人类潜能在一个自由理性社会中实现的可能性。真正的问题集中围绕着社会结构和政治经济结构，以及这二者与这一类存在或城邦存在（政治动物）自我实现的潜能之间的肯定关系和否定关系。那么，在亚里士多德看来，哲学的本质是要去问：人类生存的目标是什么？社会和社会正义的目标又是什么？个体和社会生活的终极是什么？善良的人和有德性的公民，其本质又是什么？正是在此意义上，连同其对当前各种形式的生存潜能的强调，《尼各马可伦理学》是在专门处理《物理学》中曾经讨论过的一些问题。①

特殊正义

分析到这里，幸福和社会之善意味着什么依然还没有表达出来。亚里士多德也没有进一步深入处理这一问题，因为很快他就把讨论的主题转向了特殊正义。这在他后来的分析当中只会造成混淆，但是在《伦理学》中，材料的组织绝非没有代表性。当然，这样会引发一些挑衅性问题，比如他为什么拒绝或未能处理那些他自己核心关注的东西。问题是在于他所引出的论题本身的困难？

---

① Veatch, *Aristotle*, p. 98.

抑或是在于我们领受其著作的方式？在二级研究文献所致力于的对亚里士多德正义理论的考察当中，重点当然在于研究特殊正义，因为这才是亚里士多德对此主题研究的大块头。虽然不是独专于经济学问题，但对这一范畴来说，强调经济交换的分配和公平终究是重头戏。现代思想中，正义与分配之间的关联已经使得这些术语几乎成了同义词，虽然它们极为模糊地、诡秘地跟亚里士多德思想扯上关系。违反社会之道德代码的各种形式被称作道德邪恶的特殊形式；然而，如果是出于快乐和个人谋利的利益而犯下的，那就被称作不正义。置于特殊正义之下来考察的恰恰就是后者。

普遍正义处理的是法律、德性和共同体，而特殊正义关注的是社会交往直接的、当下的形式。分配正义(dianemetikos)聚焦于社会共同财富——包括像社会荣誉、金钱和共同体所有物——的分配，即在基于比例平等的政治体制保障下分配给所有共享者，而调节正义(diorthotikos)则是基于算术比例，试图去拉平或矫正由不同形式的社会交往导致的不正当获益。调节正义有两个分支：基于自愿交易的(sunallagmata)调节和基于不自愿交易的调节。特殊正义的第三类型——互惠正义——处理的是市场中经济交换的基础和平等交换的依据。①

分配正义。分配正义或比例上的正义被定性为将等分的社会商品分配给平等的人，将不等分的分给那些在德性上不平等的人。然而，问题的难点——亚里士多德对此从来没有作出回答——在于德性的确切意义和标准(axia)。定义、分析和衡量平等的这一特定标准和规范的产生是成问题的，因为亚里士多德否决了伦理学和政治学的科学性质。他提出，每个人都同意在“某种程度上”应当基于“德性”参与分配——也即是说，基于对政治共同体的贡

---

① Aristotle, *Nicomachean Ethics*, sec. 1132a32—33, p. 406.

献多少。但是，困难在于德性的标准随着政治共同体所创建的政治体制的性质会发生改变：在民主制中，德性的衡量基于公民身份的概念；在寡头制中，德性评价的标准是财富或贵族出身；在贵族制中，这又是基于道德上的优越性（arete）。因而，公民身份、财富、出身和道德优越性是不同的标准（axia），由此以衡量平等、不平等和正义。[①]在《尼各马可伦理学》中，亚里士多德没有立即着手去解决关于一个理性的正义社会中什么是最佳衡量标准或什么是相应的最好政治制度的争论，因为对这些问题的探讨一开始就限定在了关于知识、真理和科学之本质的讨论框架之内。答案不能在哲学上加以限定。这会导致人们怀疑亚里士多德是一个伦理相对论者。但这不是他所取的方向。比例上的正义涉及到了四个关系项：两个平等的人之间的相互关系，以及两个对象或物之间的分配。在两个个体之间，存在一种集合比例形式上的社会财物的平等分配——也就是，根据对于社会的价值或贡献的某种标准原则，平等者获得平等报酬，不平等者则获得不平等的报酬。

调节正义。调节或矫正的正义基于算术上的比例均衡（矫正的总数基于逾越的数量），而且是试图在民法或刑法的体系下合法地回复到平衡，这种平衡是在不正义的行为产生之前建立起来的。它通过诸如销售、购买、借贷消费、抵押、借用、储蓄、出租等形式自愿交易来矫正社会的不公正。非自愿交易包括偷窃、私通、下毒、拉皮条、诱骗奴隶、暗杀、作假证、人身侵犯、监禁、谋杀、暴力抢劫、伤残、虐待、侮辱等。相关个体的道德性格以及他们对社会总体之善的贡献——这些对分配正义而言是判准——都不被看作是调节正义的组成部分，或者与此相关。至于被欺诈的人们是善还是恶，这与此种形式的正义在法律上的处置毫不相

① Aristotle, *Nicomachean Ethics*, sec. 1131a25—29, p. 403.

于，包括他们的社会地位也同样如此。双方面都被看作是平等的(算术上的比例分配)；因而，正义是通过补偿受损一方的损失，对由违规造成的不平等状况的平等化。用来描述自愿交易的绝大多数例子都是经济上的交易。通过法律处罚，以及通过剥脱一切非正当经济收益以达到一种比例上的平衡，平等化就出现了。调节正义因而是介于不正当损失和不正当收益这两极端之间的一种手段。

互惠正义。正义的第三种类型是互惠正义，它很可能是这三类正义当中最有趣也最不清楚的一种。考虑到共同体之自足性和完整性的恢复乃建基于平等的交换、共同的分享以及排除自私自利和经济利益，它处理的是市场中的社会交换关系，并被亚里士多德看作是某种使城邦团结一体的东西。[①]芬利强调，理解互惠性的本质的关键词是共同体(koinonia)，因为正是它使得社会结合成为一体。共同体概念具有一种极为宽泛的意义并且有不同的翻译。"在较高的层面上，'共同体'(community)通常来说是合适的，而在较低的层面上，'联合体'(association)更能体现出意识中根深蒂固的公平、互动和共同目标等要素。"[②]交换被理解成是一种共同体行为，而非一种个人行为。它对于必须为生计图谋的个人的肉体存活是有效的。但它同样也是共同体得以在物质上形成一个统一的、和谐的整体的途径。《政治学》第一卷中以更加成熟的形式，再次讨论了政治经济学与城邦之间相互关系这一主题。

互惠正义因而既非分配正义的一部分，也非调节正义的一部

---

① Karl Polanyi, "Aristotle Discovers the Economy," in *Primitive, Archaic, and Modern Economics: Essays of Karl Polanyi*, ed. by George Dalton (Boston: Beacon Press, 1971), p. 108—11.

② Finley, "Aristotle and Economic Analysis," p. 144.

分，而它在亚里士多德正义理论中的确切地位也是有争论的。①在互惠正义那里，强调的重点不是德性或社会商品的分配，而是作为希腊城邦之根基的政治经济学。虽然它不是普遍正义，但它奠定了经济基础，没有经济基础，法律、德性和共同体就是不可能的。经此种方式陈述出来，它成了一个我们今日称之为元伦理学的范畴。正如政治共同体对希腊人来说是联合体的最高形式，市场也是交换的联合体，创造出了国家所必须的粘合剂。这些交换甚至还有一个宗教的基础，这可以建立在公共会场的“美惠三女神的神庙”(temple of the Graces)的例证。公民被鼓励出于善良而回归善良，甚至被鼓励因过去所做而在将来做出一种善行。②

社会的经济基础在于比例上的平等，这种平等应该体现在交换关系当中。对亚里士多德而言，之所以存在真正困难乃因为，市场的比例平等要求商品的平等，但在交换关系自身当中存在的却仅仅只是差异和不平等。农民的产品和医生的产品如何在一公平交易中加以均衡？在历史上，对亚里士多德这一回答的诠释较之对其所思考的任一问题的任何其他方面的诠释，都要远为曲折并复杂得多。从中世纪的公平价格理论，经劳动价值理论的古典表述，到马克思的价值理论，再到当代价格决定论的新古典主义观点，亚里士多德的比例平等理论已经被用来证明那些广泛多样的矛盾诠释的正当性。恰逢其时的经济理论往往更容易盛行起来，并为读解亚里士多德经济理论提供解释学

---

① Ritchie,“Aristotle's ‘Particular Justice,'”pp. 191—92; F. Rosen,“The Political Context of Aristotle's Categories of Justice,” *Phronesis* 20(1975), p. 237; and Soudek,“Aristotle's Theory of Exchange,”pp. 49—54. 虽然在第186页中，Ritchie提出相互的或互惠的正义是第三种类型，但是在第192页中，他主张“互惠正义并不是一种与其他两种特殊正义相伴的特殊正义”从而证实了这一条。Ritchie暗示此第三种形式的特殊正义是其他两种的经济基础——笔者称之为元伦理学或政治经济学。

② Aristotle, *Nicomachean Ethics*, sec. 1133a1, p. 410.

的线索。①对于这一理论及其在亚里士多德普遍的、政治的正义理论的总体背景中的位置，晚近的评注可以为此诠释提供一个更为充分的样式。

为什么两种截然不同的经济活动的产品是可以比较的呢？它们的公度性基础是什么；衡量这一公度性的标准又是什么；以及首要的是这一分析形式的目的是什么？在一所房子建筑和交换它所必需的鞋子数量之间，决定两者之间关系的是什么？他们必须是成比例关系的。什么是互惠正义，它在亚里士多德普遍正义理论的背景中扮演何种角色？就这些问题中的任何一个而言，至今尚未达成任何一致意见，但显而易见的是，亚里士多德本人用以说明经济交换之特定可能性的两个关键范畴是需求(chreia)和货币。②

> 一切所需的物品都有一个定价，因而交换将是永远的，相通也将是永远的。货币作为一种尺度，可将一切事物公约，并加以等价化。倘使不存在交换，也就不存在相通，倘使不存在等价，也就没有交换，倘使不能公约，也就没有等价。③

亚里士多德从一开始就假定，若没有某种机制去促使不同产品之间交换的等价，那就不存在交换，由此推断——正如我们所看到的——也不存在政治共同体。需求似乎是劳动社会分工和交换过程的人类学基础和自然基础，而货币——作为交换机制——是

---

① Scott Meikle, "Aristotle and the Political Economy of the Polis," *Journal of Hellenic Studies* 99(1979), pp. 57—73.

② 关于当代研究马克思及其需求理论的文献的综览，请参见 Michael DeGolyer, "Science and Society, Justice and Equality: An Historical Approach to Marx," dissertation, University of Michigan microfilm, 1985, ch. 5。

③ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, sec. 1133b15—19, p. 410. [译按]中译参见《亚里士多德全集》，第八卷，第105—106页，此处"相通"指的是人与人之间的结交。

它合法的、约定俗成的尺度。“经约定俗成，货币成为了一种需求的代表。”①亚里士多德看出货币——nomisma——一词在词源学上来源于法律一词：nomos。它是通过对人的自然需求的一致表达而创造出来的一种社会习俗，是一种现成的交换关系。至于用来交换的商品何以是相互兼容的，对此亚里士多德从未真正加以说明。在《资本论》第一卷的著名段落中，马克思提出，解答亚里士多德的两难困境就在于抽象劳动的本质。当商品生产成为社会的核心经济模式，当劳动被还原为商品，那么交换关系的本质属性也就揭开了。亚里士多德生活在商品交换的初始阶段，而只有到了它的成熟模式中，秘密才变得昭然若揭。②

就在分析了基于需求与货币的交换的本质之后，亚里士多德立即着手考察交换的本性及其与正义的关联。也就是说，交换的社会目的是社会正义的一种模式。正义是不公正的行动与遭受不公正的对待两者之间的媒介或中项。交换作为正义的经济表达，其目的非在损害其邻人的情况下获取财富，而是在经济问题上根据等价和均衡的价值标准来行事。③同样，在马克思的著作中，特别是在《资本论》关于拜物教的部分当中，马克思也考虑到了这一点。对比亚里士多德与马克思，很明显亚里士多德并没有尝试将其伦理学的基础建立在对经济学和商品生产社会关系的历史性批判或是对这样一种经济体系的非正义的批判之上，而马克思在此也同样如此。④毋宁说，亚里士多德通过在政治经济学中融入其对人类需求、劳动分工和交换关系的分析，从而为一种伦理学和政治

---

① Aristotle, *Nicomachean Ethics*, sec. 1133a30, p. 409.

② Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, *vol*. 1: *A Critical Analysis of Capitalist Production*, trans. by Samuel Moore and Edward Aveling (New York: International Publishers, 1968), pp. 59—60.

③ Soudek, "Aristotle's Theory of Exchange," p. 57.

④ DeGolyer, "Science and Society," p. 264.

学理论奠定基础。

亚里士多德集中关注的是在一个公平的、比例均衡的交换体系中，如何为一个正义的社会提供经济基础。他的目标与马克思的相去甚远；而因此，他们的社会理论也各有千秋。虽然平等和人类劳动的范畴在他们那里所指的是不同事物，但这绝不意味着此二者互不相容。在《尼各马可伦理学》中，亚里士多德的政治经济学反映的是希腊社会特定的理想化景象，因为这都是从他自身时代现存的商业资本主义（贸易）形式中抽象出来的。在其著作中，他所强调的仅仅是生产者本人之间的直接交换。[①]在这一点上，亚里士多德理论的重要性不在于其论证的特定实质，而在于这些论证的整体逻辑和框架及其正义理论的包容本质。饶有意思的是政治经济学与伦理学的关系。

非正义是一种过度和欠缺，它被看作是一种极端关系，其中存在着人们相互之间比例失衡的、不公平的交换。与此相应也存在着因这种形式的经济不公正造成的社会不和谐，其中参与交换者要么获得太多，要么就获得太少。特殊正义（公平分配）关系到不同类型的交往行动中的，特别是经济交易中的平等和均衡；而普遍正义（arete，paideia 和 politeia）则关系到城邦的制度建构与理性、自由、德性之公民（eudaimonia）的创生。

> 完全正义所系之国家概念，是一个关于人奋力追求正义的道德共同体的概念，因此，它由一种表达了人之目的的法律来加以规范。特殊正义所赖之国家概念则是一个关于平等个体——因为其成员是相互平等的——之联合的概念，它保存于一种平等的原则之中。从后一概念来考虑，正义意味着每个个体有其职责，别人怎样待他，他也怎样待人，以此保持联

---

① Finley，"Aristotle and Economic Analysis，"p. 149.

合体成员之间的适当均衡。①

在讨论互惠正义的最后，还提到了另外一种形式的正义：国内的或家庭的正义。其代表着对从“特殊正义”这一术语开始的政治经济学分析的进一步发展，并且成为了亚里士多德《政治学》分析的起点。

亚里士多德的正义，层次二：经济交换、公民友爱与民主政治

亚里士多德正义理论的第二层次集中在他的经济学理论上，经济学理论在《尼各马可伦理学》和《政治学》中都占有重要地位。正如我们看到的，其经济学的门类划分已经给诠释者们造成很多麻烦。这主要归因于如下事实，即经济学往往总是服务于政治共同体的需要，由此它也成为了亚里士多德社会正义理论的一个分支。②

亚里士多德的天才在于，他以特有的方式认识到，经济在构建一个自足的共同体的根基的过程中，是必定会起作用的必要而不充分的条件。任何趋向于摧毁城邦中和谐的社会政治关系的事物，亚里士多德都把它当作是对人类自我实现之可能性的破坏而加以批判。在《政治学》中，他提出政治共同体是人类最高的善，以此开始他对政治共同体的分析。并且通过考察希腊国家的发展，即从更早期的家庭和村落的社会阶段到城邦—国家的社会阶段，他进一步延伸了他的相关介绍。亚里士多德认为，国家是一个大

---

① E. Barker, *The Political Thought of Plato and Aristotle* (New York: G. P. Putnam's Sons, 1906), p. 338.

② Polanyi, "Aristotle Discovers Economy," p. 97.

型的自足共同体为了“共同生活”的自然产物。他也主张国家是人类生存的自然目的，因为它是其最终极的社会模式。接下来他又再次肯定了这些相同点——但是是在人类学的层面上——他提出因人具有演说（逻各斯）的特性，故人天生就是社会的。[①]正是通过演说，人类才寻求正义和美好生活。逻各斯一词的词源学也关涉到提问、论证、演说辩护、定义、命题项之间的关系、反思和解答。[②]

> 对希腊人而言，“逻各斯”所指的首要当然不是某种“认知能力”；它意指在明晰的演说中所表现出来的理性。而这一理性是希腊人从未在奴隶或者野蛮人身上明确看到过的；在希腊人看来，理性的、明晰的演说具体表现于政治学——彼此争论、说服，并且基于共同一致的意见而达成合理的决定。[③]

希腊理性的发展伴随着一个以演说这一公共行为为媒介的政治过程。通过这样一个简短介绍来构建起政治共同体的天然属性之后，亚里士多德随即思考了经济的作用，特别是获取财富之技术（chrematistike）的作用，这在《政治学》中是他所关注的核心。[④]他作出了另一个简短的介绍——这次是关于经济问题——来分析财产与奴隶，然后进一步转向其研究的核心所在：家务管理和国内正义（domestic justice）。亚里士多德区分商品的使用价值与交换价值，但是他把鞋的交换定性为是较鞋的直接使用更次一级的目的。

---

① Aristotle, *The Politics*, trans. by H. Rackham (London: William Heinemann, 1932), sec. 1253a9, p. 13.

② Castoriadis, “Value, Equality, Justice, Politics,” p. 293.

③ Lobkowicz, *Theory and Practice*, p. 30.

④ Polanyi, “Aristotle Discovers Economy,” p. 113. See also Odd Langholm. *Wealth and Money in the Aristotelian Tradition* (Bergen, Norway: Universitetstforlaget, 1983), pp. 52—53.

在《政治学》第一卷中，他致力于发展两大主题：(1)经济在维系城邦和美好生活的统一上面是重要的；(2)交换从实物交换到商业贸易(kapelike)的发展演变在城邦中瓦解了对一个共同体而言最重要的相互分享、公平、团结和社会正义。

波兰伊(Karl Polanyi)把 kapelike 看作是“夸大其词了的兜售主义”，而芬利和波兰伊都承认在 kapelike——亚里士多德用来表示商品交换的新语词——与 emporike 这个表示对外贸易的更传统的语词之间进行区分十分重要。[①]建基于社会需求和共同体社会财富之相互分享的较早阶段的经济交换，在一个经济利润成为交换关系之动机因素的社会中早就销声匿迹了。实质上，亚里士多德甚为痛惜于希腊市场经济发展进化所导致的社会对总体福利之责任的沦丧。跟《伦理学》强调两个生产者之间的交换不同，在《政治学》中，亚里士多德考察的是商业资本主义对城邦的影响。经济学理论是伦理学的一个重要组成部分，它从始至终都服务于社会的伦理需求和政治需求。因而，亚里士多德(包括后来的马克思)没有任何兴趣去探讨市场交换和价格决定的现实机制。[②]

在卷一第九章中，亚里士多德追溯了希腊社会生活中此新现象的发展过程：(1)从以物易物的单纯实物交换，如 C-C；(2)到一更复杂的交换形式——被描绘成 C-M-C——即货币在两个商品之间充当交换的工具和衡量标准；(3)再到商业贸易，它被刻画成以邻人的损失作为代价来获取经济利润，即 M-C-M′；(4)最后到出于利益的最终形式的交换关系，或者说 M-M′。亚里士多德把他关于希腊社会从家庭到城邦的历史演变的见解，跟他关于商品交换演变的理论结合起来，试图去展示对于共同体来说哪一种交换形式是自然的，哪一种则否。他提出，随着村庄的演变和最后形

① Polanyi, “Aristotle Discovers Economy,” p. 101.

② Finley, “Aristotle and Economic Analysis,” p. 152.

成的劳动社会分工的复杂状况，交换既是必须的，又是自然的，因为一些"人们所拥有的物品，有些太少，有些又太多"。①当社会变得越来越复杂，国家贸易连同货币经济或铸币经济蓬勃发展之时，交换关系尚保留一定程度的自然性。②

然而，随着谋利的商品贸易——及商品交换——的介入，家务管理之技艺转入了一个非自然的进程，其特征为对财富和利润的无限制追求。事实上，后者变成了善的生活的尺度和计算幸福的标准。对金钱的无限制追求仅仅是生活的范例，而非生活得好的范例；它是一种没有道德卓越性的纯粹生存，因为它摧毁了使社会中德性的、合理的生活得以可能的根基。

> 有两种致富方法，如前所述，一种为家务管理的一个部分，另一种是零售贸易；前者是必须的、体面的，而由交换构成的后者则应受到指责，因为它是不自然的，而且它采用的是一种从他人处获利的方式。最为可恶的是高利贷，人们这样讨厌它是极有道理的，它是用金钱本身来谋取暴利，而不是通过金钱的自然目的来获利。③

在此分析当中，任何时候都必须要记住，这一关于商品交换的经济学理论仅仅是亚里士多德关于伦理学和社会正义的全面理论的一个部分。有德性的生活的先决条件是财产和物质满足——然而是适度的，它从属于人类生存和美好生活的终极目标："人性卓

---

① Aristotle. *Politics*, sec. 1257a17, p. 41. [译按]中译引文见《亚里士多德全集》第九卷，第19页。

② Meikle, "Aristotle and Political Economy." p. 62.

③ Aristotle, *Politics*, secs. 1258a37—1258b3, p. 51. 关于马克思如何去发展亚里士多德的这些历史和社会学观念的分析，请参见 Springborg 在"马克思、民主与古代城邦"一文中对马克思的《文化人类学笔记》(*Ethnological Notebooks*)的考察，"Marx, Democracy, and Ancient Polis," pp. 47—66。

越”和“公民德性”。[①]在商品交换和商业谋利之下，人类生存的目的变成了赚钱和生意成功，这两者都是对人类生存潜能的颠倒扭曲。因此，经济对创造一个正义的社会起着至关重要的角色，没有它，任何成熟的社会都无从谈起。对于一个复合社会的经济存活，人们不同需求的整合，以及一种公平的、公正的经济秩序的维持而言，交换是先决条件。与 kapelike（商品兜售）相反的我们有经济互惠（antipeponthos），其中，需求、平等和互相分享维系着一种公正的日常商品经济交换。在这里，交换没有被视作是个体在追求一己的幸福和追求利益之间的一种争执，而是视作公众幸福和社会公正的经济基础。互惠和互相分享（metadosis）成为城邦和公民教育的经济基础。公民的本质是什么？公民由以在其中变得理性和自由的政治制度的本质是什么？

是什么在支撑这一互惠和正义，并作为它们的社会形式呢？在亚里士多德看来，是友爱（philia）提供了社会框架或社会纽带方使互相分享和共同体得以可能。亚里士多德把友爱定义为“出于关爱他人的互相祝福”。[②]这一形式的社会友谊，其特征为互相承认、互相爱、互相信任，以及带着善良意志共同期望走向德性的、善的生活的目标。

> 友爱把城邦联系起来，与公正相比，立法者更重视友爱。他们的目的就是加强类似于友爱的团结，另一方面则是致力于仇恨的消除。既然做了朋友就不必再论公正。但对公正的人却须增加一些友爱。所以，在最大的公正中似乎存在着友爱的东西。[③]

---

① Aristotle, *Politics*, sec. 1259b17—21, p. 59.

② Cooper, “Aristotle on Friendship,” p. 624.

③ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, sec. 1155a23—27, pp. 471—72. [译按]中译参见《亚里士多德全集》第八卷，第 165—166 页。

三个类型的友爱与社会关系中爱的三种本质和原因——有用、愉悦和德性——相关联，继而也与三种形式的人类活动和生活目的相关联。德性的友爱是友爱的最高形式，因为个体之间因为他们个人的德性和善良的道德品质而相互爱慕。这些朋友勇敢、性情温和、慷慨、荣耀在身而且公正；这些是友爱当中令人喜爱并尊敬的品质。在观念上，友爱也基于平等。[①]公民友爱在亚里士多德的思想中占据了如此重要地位，是因为——跟正义一样——它关系到同一对象或人：有德性的、理性的公民。正如有不同类型的正义，相应也有不同类型的友爱，所有这些形式的友爱端赖于共同体的存在。存在三种形式的良好政制（君主制、贵族制和精英制[polity]，亦作富豪制），以及对这三种政体形式的颠倒（暴君制、寡头制和虚假民主制）。这些良好的政制循序也关联到诸类型的友爱：一个人与其子女之间（功德）、一个人与其妻子之间（德性）以及两个兄弟之间（平等）。故任一政制皆包含一不同形式的友爱，正如其包含一不同形式之正义。而在颠倒的政制中，既无友爱亦无正义。当亚里士多德在考察和对比不同形式的联合、正义和友爱之间的相互关系之时，他似乎尤为强调兄弟之间和伙伴之间友爱的重要性。

> 兄弟之间的友爱，似乎与伙伴的关系相同，他们是平等的，而且年龄相近。像这样一些人在大多数情况下，情感和习性都是相同的，因此类似于富豪制下的友爱。因为全体公民都力求成为平等和高尚的人，所以他们轮流执政，权力平等，他们的友谊也是这样的。[②]

---

① Cooper, "Aristotle on Friendship," p. 629.

② Aristotle, *Nicomachean Ethics*, sec. 1161a23—28, p. 488.

正如兄弟的友爱类似于伙伴之间的友爱，它——循序——也类似于民主政体中的公民之间的友爱。在《政治学》第三卷中，亚里士多德重又捡起了关于三种政制形式与它们的三种颠倒形式这一主题。[①]良好政制的不同特征在于它们遵循法律和共同的善，而有缺陷的形式仅仅涉及到统治者的特殊利益。有人曾主张亚里士多德的理想政治共同体是一种基于德性的贵族体制，而最有可能的政治共同体是基于平等和公正的良好民主制。他们说亚里士多德认为后者最有潜力去实现共同的善和善的生活。诸如此类印象虽然看似能够找到线索——特别是在《尼各马可伦理学》——我还是更愿意说事实是，当亚里士多德直接面对最好政体的问题时，它是基于其他标准来谈论的。它基于一种道德认识论上的两难。

在第三卷中，亚里士多德把他著作中多样化的主题跟他的友爱和共同体、良好的民主制（在政制上由一民主的精英集团统治）以及议会审议理论的整体搭配在一起。良好统治（good government）的目的是维护政制——不单单是作为统治的形式，而且是作为社会和个人生活（paideia）的形式，作为教育和个性发展的社会形式，以及作为社会之伦理理想的社会形式。也就是说，良好统治的目的在于维护社会的最高品质。[②]

亚里士多德提出这样一个问题：是什么构成一政治共同体？是地理空间上的毗连，相互通婚，一系列共同的法律，或劳动的社会分工？最后，他认为是友爱。

　　这些都是友爱的结果，因为友爱是人们选择共同生活的

① Aristotle, *Politics*, sec. 1279a25—39, pp. 205—7.

② Strauss, *Natural Right and History*. p. 136.

初衷。城邦的目的是优良的生活，而人们做这些事情都是为了这一目的。[①]

这导向了对友爱作为公民之友爱的本质的更深层理解。亚里士多德把公民定义为“参与分享审判和统治的权利”的人，以及“直接参与行使国家主权”的人。[②]因此，公民最主要的政治品质是把持司法机关并且审慎处理当时的重要社会问题。主权——依赖于公民——不能像在现代的代议政府中那样进行委派，而必须通过政治教育和活动不断地打造出来。后来卢梭和马克思也都采取了这一立场。[③]

亚里士多德的正义，层面三：实践智慧、审慎与政治判断

分析亚里士多德正义理论的第三层面回到了其《伦理学》开头提到的一个更早期的问题：政治知识之不精确和非科学的特质，这一点我们在上面分析第一层面时已经提到了。在亚里士多德整体的正义理论背景中来拓展先前的这一分析十分重要，因为它将统一起亚里士多德思想的各个不同部分——包括认识论的、文化的、社会的、经济学的和政治学的要素。在将它们整合入一个全面的理论之前，尚且需要对实践智慧和政治知识的本质作一更深入的探讨。《伦理学》第二卷至第五卷集中研究“道德上的德性”（moral

---

① Aristotle, *Politics*, sec. 1280b39—42, p. 219.［译按］中译参见《亚里士多德全集》第九卷，第92页。

② Barker, *Political Thought of Plato and Aristotle*. pp. 294—95.

③ Jean Jacques Roussean, *The Social Contract and Discourses*, trans. by G. D. H. Cole(New York: E. P. Dutton, 1950), pp. 94—95; James Miller, *Rousseau: Dreamer of Democracy*(New Haven, Conn: Yale University Press, 1986); and Lucio Colleui, *From Rousseau to Lenin*, trans. by J. Merrington and J. White (New York: Monthly Review Press, 1972), pp. 142—93.

virtues)，与此同时正义成为了分析考察的中心。第六卷考察“理智上的德性”(intellectual virtues)以及实践智慧(phronesis)和政治知识二者的成问题本质。

在处理了普遍的、分配的、调节的和互惠的正义以及关于自然法和习俗、自愿和非自愿的行动与公平的更深层次的问题之后，亚里士多德马上又再次引入了第一卷中关于道德知识与行动之本质的复杂的认识论问题。虽然在此书一开始，亚里士多德就着手处理过这一问题，但是作为一个主题的探讨却中途戛然而止，直到现在才重新提起。问题是：为什么，为什么是现在？通过提出道德知识向来不可能是普遍的、必须的或科学的，亚里士多德得以一再重申第一卷中的这同一个主题。我们从来无法科学地为道德和政治行动确定标准和指导方针，因为事实上不存在任何普遍的、精确的标准可以区分行动的公平与不公平、正当与不正当。考虑到政治科学的本质以及正义和自然法的本质，对于一种普遍的正义和伦理学理论是否可能这个问题，亚里士多德已经变得犹疑。温斯洛普(Delba Winthrop)写道：

> 有必要总结一下，正义理论是不可能的，因为倘若正义仅仅是人类创造的一个权宜之计，那么它很可能不具备自然的或必要的法则。……正义不具有自然的根基，而假如众人皆知如此的话，那么谁都不会继续把正义太当一回事，面对这一可能性，亚里士多德的态度要远比大多数哲学家和公民严肃得多。①

在第六卷的开头，亚里士多德考察了五种类型的知识或理智上的德性：艺术或技能知识(techne)、科学知识(episteme)、实践智

① Winthrop, “Aristotle and Justice,” p. 1206.

慧(phronesis)、哲学智慧(sophia)以及直观理性(nous)。[1]在第一卷中,亚里士多德已经提到技能知识、科学知识和实践智慧,并且已经把这三种知识形式关联到希腊城邦三种突出的社会生活形式上:工匠和劳动者的享乐生活(poiesis)、公民的政治生活(praxis)以及哲人的沉思生活(theoria)。这三种知识形式的特征也为它们各自行动的本质所刻画,诸如制作(生产知识)、做事(实践知识)和思考(哲学知识)。[2]在此,亚里士多德目的是要从所有其他的知识形式和社会活动目的中,清楚地勾画出道德的知识和行为。以此方法,也有可能去更细致、更深入地钻研伦理和政治行为的本质,以及从所有其他形式中区分出伦理知识和政治生活来。

通过把知识分成五种类型,亚里士多德提出实践知识不能——通过定义——具有其他四种类型所具有的形式、特征或目标。[3]他们的方法、方向、元理论、内容、逻辑结构和运用都截然不同;澄清这些差异最终将有助于更好地理解伦理和政治知识——亦即,正义与不正义行为的本质。因而,实践智慧不具有任何下述特性:它不可能是科学的、普遍的、不变的或必须的;它不可能是从第一原理论证出来的,也不具有技术性用途,即将概念(普遍的)简单运用于对象(特殊的)的制作——如同在艺术和劳作中那样。它是基于经年累月的经验和智慧的易碎基础之上的知识。努斯鲍姆(Martha Nussbaum)显然抓住了这一知识形式的要领,她说:

---

① Aristotle, *Nicomachean Ethics*, bk. 6, ch. 3.

② Lobkowicz. *Theory and Pratice*, pp. 3—4. 全面分析希腊哲学中这些不同形式的知识之间的混淆,请参见 Arendt, *Human Condition*, pp. 195—96 and 222—30。

③ Martha Nussbaum. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Gambridge, U. k.: Gambridge University Press, 1986), p. 299. See also Roger Sullivan, *Morality and the Good Life: A Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics* (Memphis: Memphis State University Press, 1980), pp. 83—84.

> 因此，实践智慧仅仅把规则当作概要和指针来加以运用，它本身必须是灵活变通的，时刻预备着有出人意表之事，随时准备去观察领会，随机应变。正是如此，亚里士多德强调说，实践智慧最核心的先决条件就是长期的生活经验，由此形成一种能力去领会和把握具体特例的主要特征和实际意义。这一类型的洞见全然不同于演绎性的科学知识，亚里士多德再次提醒我们，它毋宁更类似于感性知觉。①

由此，实践智慧不是数学家或希腊科学家（沉思普遍真理）的知识，也不是工匠或手艺人（支配和掌控）的知识。②在亚里士多德那里，关于实践智慧的本质与实践三段论推理的本质之间尚存在争论。③把亚里士多德的实践智慧解读成一种演绎的逻辑三段论，这样一种解读错失了实践智慧与技能知识之间的区分，而把前者仅仅化约成了后者。

> 正如亚里士多德在《伦理学》中所描述的那样，事实上这意味着，我们的生活作为整体所趋向的终极目的及其在行为的道德法则中的具体展现，都无法作为能够加以教导的知识的对象……道德知识确实是一种特殊类型的知识。它以一种奇特的方式包容了手段和目的，从而区别于技能知识。这就

---

① Nussbaum, *Fragility of Goodness*, p. 305.

② Max Horkheimer and Theodor Adorno, *The Dialectic of the Enlightenment*, trans. by John Cumming(New York: Herder and Herder, 1972); and William Leiss, *The Domination of Nature*(Boston: Beacon Press, 1974).

③ Sullivan, *Morality and Good Life*, pp. 66 and 103; Hans-Georg Gadamer, *Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, trans. by P. Christopher Smith (New Haven. Conn: Yale University Press, 1986), pp. 111, 165, and 171; and W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*(Oxford, U. K. : Clarendon Press, 1980), pp. 248ff.

> 是为什么在此区分知识与经验毫无意义，不像在一门技术当中能够这么做。因为道德知识很可能是一种经验，事实上我们可以看到，它很可能是经验的最基本形式，与之相较，所有其他经验仅仅是经验的一个变种。①

从现代科学和逻辑的观点来看，亚里士多德的实践智慧（也暗示着他的正义理论本身）不但是不精确的、非普遍适用的，而且作为一种知识形式全然是非理性的、不合法的。关于实践智慧与技能知识的这一区分——伦理学与实证论的区分——是理解现代人与古人之间差距，以及马克思对现代的批判及其远离现代的关键所在。

亚里士多德承受的挑战是极不寻常的，因为他对伦理知识和政治行动之基础这一认识论问题的回答，潜藏于 paideia（个性发展）与 politeia 的本质之中；它潜藏于希腊社会生活自身的本质之中——其政治制度、教育、美德与价值的衡量标准、美好生活的本质以及（所有当中最重要的）共同体。道德上的反思和实践上的审慎是雅典五百人议事会（Boule）中更广泛的政治协商过程中的组成部分。②亚里士多德正义理论的层面三考虑的是实践理性的认识论本质，与城邦中的其他形式的知识和社会交往相对照。它也依赖于前面已经考察了的其正义理论另外两个层面的社会学基础：一方面是经济学理论、友爱与民主（层面二）；另一方面是政治

---

① Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Seabury Press, 1975), pp. 287—88.

② Henry Liddell and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford, U. K.: Clarendon Press, 1968), pp. 324—25; Castoriadis, "Value, Equality, Justice, Politics," p. 282; Otfried Hoffe, *Ethik and Politik: Grundmodelle und probleme der praklischen Philosophie* (Frankfur/Main, FRG: Suhrkamp Verlag, 1979), p. 51; and J. A. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, vol. 2 (Oxford, U. K.: Clarendon Press, 1892), p. 44.

正义与德性(层面一)。因此,道德知识的基础是正义和基于自足、自治之共同体的政治过程。

伦理学为正义提供前提,而正义也为伦理学提供前提。实践判断和伦理行动都基于预先建立一个正义的共同体(政治学),而自我意识对伦理学和社会正义之本质和原则的反思则要求去反思此正义之共同体的经济、社会和政治本质(元理论)。在最开始的考虑当中所出现的同义反复是亚里士多德对潜藏于政治科学和伦理学背后的认识论两难的回答。这一矛盾的解决要求一个自由的、合乎理性的共同体。政治共同体本身变成了解决认识论和伦理学难题的基础。而对此共同体的反思则可称作是"元伦理学"或"政治科学"。

回到实践智慧的特殊品质,我们可以总结出其知识的现实本质、其理性形式以及其论证主体部分,具体有如下几个方面:

> (1)劝导,它作为省略三段论的目标区别于指令和强制;(2)意见,它为省略三段论提供前提,并不符合绝对真理,也非绝对虚假;(3)大多数省略三段论的推理所具有的可能性的特质,都变成某种介于必然性与纯粹随意性或者说偶然性之间的状态;(4)最后,省略三段论本身不同于严格的论证,但也不是诡辩性的谬论。①

实践智慧是这样一种形式的知识,即通过它,道德行动者能够就他们必须要作的特定类型的伦理政治决定而作出合乎德性和理性的决定。公民必须有能力审慎考虑什么在道德上是善的,并且基于这一知识来行动。亚里士多德也强调,这一类型的知识必须

---

① Larry Arnhart, *Aristotle on Political Reasoning: A Commentary on the "Rhetoric"* (Dekalb: Northern Illinois University Press, 1981), pp. 4—5.

基于对追求善的生活的反思之上。然而,实践智慧全然不同于其他类型的知识,它基于意见而非确定性和绝对真理;基于可能性,而非必然性或偶然性;基于审慎,而非哲学论证。正如政治科学一样,它的结论极其粗糙、不精确,并且带有概要的形式;它们"仅仅是在大多数情况下"才是真的。[①]道德知识从来就是不可教或不可学的,不像科学知识或技能知识。"适用这一概念是极其成问题的"——如伽达默尔所言——因为在主体与客体之间或者说在道德知识与道德行为发生于其中的具体处境之间不存在任何间隙。在他看来,道德知识不是我们所拥有的某种东西,也不是我们所能学到的某种东西,或者我们能够遗忘的某种东西。[②]

它毋宁是某种与现实地参与到世界之中和道德决策之中的经验一起生发出来的东西——亦即,就德性的、正当的生活作出决定。因此,它并非建基于独立的、普遍的范畴之上,因为当一个道德存在(moral being)在运用一组先验的、恒定的道德命令之时,他不是像柏拉图的伦理学和康德伦理学展现的那样,凌驾于处境之上并与处境相对峙。伦理学不能化约为一个简单的数学公式或计算过程。伽达默尔称这是"错误的对象化"或"异化"的一种情况。[③]什么是对的和正当的,对于一种状况什么是正确的知识和道德态度,这在很大程度上取决于行为者在其社会和历史处境当中的自我审慎(euboulia)。道德状况的特例是变动的,处境也是变动的,与此同时,特殊状况和"普遍道德法则"之间的相互关系也是可变的、不确定的。这并非把道德行为化约为一种现代处境伦理学的古典变体——二者相去甚远。亚里士多德承认在实践知识中事实上存在普遍原则;但它们并非数学的、物理学

---

① Aristotle, *Nicomachean Ethics*, sec. 1094b23, p. 310.

② Gadamer, *Truth and Method*, p. 283.

③ Ibid., p. 280.

的或形而上学的普遍原则。它们亦非先天建构好的技术知识的范畴。

> 一个无需资格证明即善于审慎之人，是一个能够根据计算把目标对准行动所能获得的对人而言是最佳事物之人。实践智慧并不仅仅考虑到普遍者——它必须同时认识到个别者；因为它是实践的，而实践关注的是个别者。这就是为什么有的人虽然并不知道，特别是那些有经验的人，但在实践上要胜于那些知道的人。[①]

在亚里士多德看来，关乎真理的特殊方法和标准在五种不同形式的知识当中反映了它们所考察之存在的本体论成分。因此，对亚里士多德来说，认识论和本体论之间存在一种紧密的联系；而在现代传统中，认识论（或方法）则将无意识地创造出它自身的本体论。其他形式的冥想性知识和技术性知识具有真理的对象和标准，这是先天决定的（普遍的）；因而，对于所反思的对象，对于知识的适恰及其真理标准，以及对于命题真理都有清晰的理解。在实践的知识中，审慎的对象只能建构于实践活动自身当中，与此同时还有真理宣称的“普遍”标准。唯有经过时间、经验和知觉的历练，人们才能获得实践智慧。[②]经由了解自身社会的法律、传统、历史、道德品质和体制，经由参与公共话语，通过掂量关于政治行动的各种争论和不同路线之间孰强孰弱，通过公共的表达和妥协，并且通过公共地判定社会的目标以及获取这些目标的手段，道德行动者和公民才能在此散乱无章的理性、公共的审慎和共识的形成过程中得到教育。“思考的对象”和“思考的

① Aristotle, *Nicomachean Ethics*, sec. 1141b13—18, pp. 431—32.

② Sullivan, *Morality and Good Life*, pp. 108—11.

正确性"都是在 bouleusis(实践审慎)和 boule(公众议事)的过程中形成的。①

伽达默尔认为,亚里士多德对公平的分析有助于澄清实践知识的本质,以及特定类型的普遍标准对于道德决定的适用性。②公平(司法审慎)在其用于调节抽象的、形式上的法律,使之适用于具体情境和"实践事务"的不规范性和特殊性上面,它是高于法律的。亚里士多德认识到问题并不出在法律的抽象普遍性或法律制定者的身上,而出在法律的普遍运用于特殊的案例当中的困难上。危险在于普遍原则可能在未经深思熟虑而不了解或没有清楚洞察特殊案例的真实情况之下进行运用。这将会破坏正义,因它要么没有充分考虑到经验的脆弱性,要么没有考虑到绝对者的权威主义。后来,黑格尔在其批判法国大革命和康德式道德所包含的恐怖因素时,他所采取的也是同样的论证路线——随后马克思在批判道德性时又捡起了这一条(见第三章)。对亚里士多德而言,法官的恰当角色是,运用他的经验和司法传统的集体智慧,再经过适当调整之后使法律运用于具体情境当中。经过对普遍和特殊的这样一种调节,正义才变成公平。

在最初分析了实践智慧(phronesis)之后,亚里士多德开始通过将其与其他认知和情感形式的经验配对来进一步澄清这一范畴,以期拓展读者对实践知识的本质和活动的理解。根据伽达默尔、拜纳(Beiner)和哈迪(Hardie)的说法,实践活动和审慎必然伴有如下因素:

1. 政治知识(politike)

---

① Aristotle, *Nicomachean Ethics*, sec. 1142b10—15, pp. 434—35.

② Gadamer, *Truth and Method*, p. 284; and Aristotle, *Nicomachean Ethics*, secs 1137a31—1137b35, pp. 420—21. See also john Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle* (Cambridge, Mass. : Harvard University Pess, 1975), pp. 24ff. ; and Hardie, Aristotle's Ethical Theory, p. 221.

2. 审慎(bouleusis)
3. 理解(sunesis)
4. 判断(gnome)
   a. 同情(suggnome)
   b. 下判断
   c. 宽恕
5. 伦理德性(arete)
6. 道德行动(praxis)
7. 用友爱(philia)与和谐(homonoia)来判断
8. 正义与共同体
9. 修辞术与公开言说
10. 相互共同的审慎协商(boule)与理性的共识
11. 政治讨论与民主[1]

伽达默尔——都知道他的主要兴趣在于诠释学——更为感兴趣的是审慎与理解之间的关系，而拜纳更为关注审慎、友爱与公民身份之间的相互关系。回想起米德(George Herbert Mead)所言的"扮演他者的角色"，伽达默尔强调理解伦理问题需要"我们把自己设身处地放入他者活动的具体情境当中"。[2]拜纳则给出了道德判断(gnome)与理解(suggnome)两者的本质在词源学上关联——后一词也被译作同情的理解、判断或宽恕。[3]要出现真正的理解，人际关系所有这些方面都必须秩序井然地存在着。因为只有朋友才能拥有这样一种基于同情和共同受苦的联系，如果要形成理解，那就必须存在一个真正的兴趣或友爱(philia)的共同体，

---

① Gadamer, *Truth and Method*, p. b 288; Ronald Beiner, *Political Judgment* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), pp. 73—74; and Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, p. 221.

② Gadamer, *Truth and Method*, p. 288.

③ Beiner, *Political Judgment*, p. 76.

这一道理蕴含在希腊语言自身当中。

都知道亚里士多德起初不满于他自己的正义理论,以及科学地确定伦理学的能力,为公正的分配找到一个真实的根基的复杂性,和达到一种关于正义的知识这样一个成问题的目标,随后,友爱——取而代之——提供了必要的心理学和认识论的基础,由此正义的行动得以奠基。[①]亚里士多德的友爱理论是从元伦理学上解决这些认识论问题,一个正义的社会正是通过它才发展起来,而不必一定要在理论上预先定义正义自身的本质。正义自然而然地随着友爱而来,因为友爱的本质是个体之间公平地、平等地、彼此尊重地相互对待。第一卷和第六卷引出了伦理认识论的两难,但是到了《伦理学》的第八卷、第九卷和《政治学》的第三卷中,亚里士多德才尝试着来解决这一难题。依靠政治共同体当中的友爱,亚里士多德转向了解决这一认识论难题。

伦理客观性和社会共识

在亚里士多德的伦理学中,作为伦理客观性的两难,关于到底什么是能够知道的这样一个认识论的问题,亚里士多德虽然没有作出充分的甚或直接的论述,但是这个问题从来没有从他脑海中消逝。[②]关于亚里士多德没能在其哲学探讨中一劳永逸地对这一主题的确切本质作出定义,这一失败的清单可以列得相当宽泛:它可以从亚里士多德关于政治科学的不精确的、偶然的本质开始;关于伦理学不可能是科学的观念;不打算就政治本质、有德性的公民和美好社会作出普遍定义;不打算或者说没有能力为最好的政治

---

① Winthrop, "Aristotle and Justice," pp. 1211—12.

② George McCarthy, *Marx' Critique of Science and Positivsm: The Methodological Foundations of Political Economy* (Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988), pp. 139ff.

制度的本质以及适合于它的美德和公平的社会模式确定衡量的社会标准和尺度（需求、公民身份、财富或德性）①——然后以第六卷中对于为了达到伦理真理的政治审慎和判断的不确定性和偶然性本质的强调终结。伦理真理的多样标准和美好社会的确定（目的论），不能提供伦理学作为一门科学所要求的普遍的、必然的信息。规范地评价希腊社会伦理理想的普遍标准即便在认识论上不是不可能，至少在哲学上看来也是存疑的。

柏拉图同样也感受到了这一系列问题，他在他的样式理论中解决了这些问题——按照他自己满意的方式。他建立了一个关于普遍真理的先验秩序，由此来衡量当下社会行动的适恰性。然而亚里士多德在他对没办法科学地确定普遍真理的本质的反应中要显得犹疑很多。其结果是在亚里士多德社会正义理论当中存在一种诠释学上的模棱两可。绝对多数的诠释者仅仅处理了《伦理学》中的特别段落或章节，因而没能把它们整合到一个综合的整体当中。这一章试图从分析上拆散其主要的组成部分，进而将它们重新整合到一个全面的社会正义理论当中。亚里士多德的社会正义理论存在如下三个主要层面：（1）普遍的和特殊的正义理论；（2）经济理论、公民友爱和政治民主；（3）伦理学、伦理客观性、实践智慧以及政治判断在认识论上的两难。

亚里士多德的正义理论必须把这三个层面融合到一个综合的整体当中。其结果是形成一非常有趣的伦理学总体理论，其包括对伦理两难的认识论假设的洞察——在第三个层面上——以及亚里士多德在《尼各马可伦理学》中不愿意从普遍上确定平等的最佳衡量标准和国家政治体制的最好形式——在第一个层面上。在第

① Winthrop, "Aristotle and Justice," p. 1204; Alasdair MacIntyre, A Short History of Ethics (New York: Macmillan, 1971), p. 99; and Aristotle, *Nicomachean Ethics*, bk. 6.

一层面和第三层面之间，似乎存在一个不可跨越的鸿沟，这使得亚里士多德在哲学上的位置非常不稳定。他必定会主张在政治科学或伦理学中不存在任何普遍的或科学的真理，因此也不存在定义“平等”的普遍方式，这是一方面，另一方面，对伦理原则而言不存在任何客观有效性。他面临一个看似无法解决的伦理推理的两难困境。这一点可以解释《伦理学》中的部分混淆、错误的出发点和未解答的问题。

亚里士多德没有让这个问题悬搁太久，因为《政治学》中引入了一个在认识论上十分重要的新的方面：在共同体中达成政治共识和社会和谐的目标，它取代了上面第二层面中的经济和政治主题的位置，并且把它们变成一条走出其伦理理论第三个层面中的认识论两难的道路。通过合并亚里士多德正义理论的这三个不同层面，认识论关联到了政治学上，而伦理学则关联到了政治共识。此一来产生了对亚里士多德确实发展出了一套社会正义理论的这样一种观点的质疑——这后来给他的诠释者们造成了诠释学上的困难。他看似以一种元伦理学的理论取代了原初对正义理论的探寻。哲学不能成为科学；它不能预先定义或预先判断美好生活的实质。但是它可以处理结构上的界限，正是在这些界限范围内，才引发出关于人类天性的目的论问题和关于社会终极目标的问题。在另外一种语境当中，哈贝马斯将这看作是一个从认识论向社会理论的过渡。

事实上，通过以这种方式设定的等式，第三层面中的问题已经为第二层面所解决，与此同时，友爱和民主在调解伦理客观性的两难和伦理学与政治判断的本质之间扮演着一个建构性的角色。亚里士多德是第一个认识到没有能力在哲学上确定社会真理和政治真理的哲学家，也是第一个转向一种政治决断的理论来寻求解决这些认识论上的两难困境的哲学家。关于伦理客观性之两难的状况转变成了一种关乎政治共识的理论。虽然文化和哲学的语境各

异，后来休谟、康德、黑格尔和马克思等人还是重新捡起了伦理客观性的问题。在马克思那里，这一出路代表着向亚里士多德的回归（更深入的探讨，请参见本书第六章）。对他们二者而言，实践成为认识论的唯一出路。

亚里士多德极为引人注目地参与到当时关于批判基础论、认识论和特权代表（其质疑存在合法的根据来断定一理论优于另一理论）的争论当中，从中他认识到基于普遍的科学真理的道德论证和决定是不可能的。[1]通过拒斥道德普遍法则的先天存在，他为这样一种论点刨除了本体论根基。"因此，还有惊奇的空间，还有认知的不确定性和人类的脆弱性的空间，而这是柏拉图的科学观念竭力要求避开的。"[2]认识论上的客观性唯经由道德上的审慎才存在。实践智慧的特殊和普遍的成分是变动的，并且处于历史和人为的习俗当中。这是否将他的道德判断观念还原为纯粹相对论，或者将他的国家和社会正义观念还原为纯粹传统论呢？他当然会立马否定这两种归结。伦理学是在政治共同体中的思考、判断和行动过程中建构起来的。在《尼各马可伦理学》第五卷第七章中，亚里士多德就政治正义的本质在自然法和传统论之间（中道）保守着一个位置。

正如温斯洛普提醒我们那样，亚里士多德本人便质疑发展出

---

① Aristotle, *Nicomachean Ethics*, sec. 1094b12—29, pp. 309—10, and secs. 1140a33—1140b4, p. 428. 当代哲学家所感兴趣的是解释学、道德判断和政治判断、共识理论与民主等问题，这些问题都是依凭着亚里士多德来批判现代认识论和笛卡尔主义——特别是笛卡尔式的客体性、科学方法和普遍真理。See Gadamer, *Truth and Method*, p. 246; Beiner, *Political Judgment*, p. 85; and Benjamin Barber, Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age (Berkeley: University of California Press, 1984), pp. 55—56. See also Gerald Galgan, "Maturation of the Scientific Method," in *The Logic of Modernity* (New York: New York University Press, 1982), pp. 50—73。

② Nussbaum, *Fragility of Goodness*, p. 300.

一种正义理论的特定可能性，因为：(1)正义不单单是自然(physis)的产物，而且部分也是社会的习俗(它是随着历史变动的)；(2)不存在哲学和科学的根基，可以普遍地确定是什么建构起平等——这一埋藏在正义背后的普遍原则(虽然他确乎将正义定义作平等地对待平等者以及不平等地对待不平等者，但是他没有作出关于平等的特殊定义：平等的需求、平等的贡献、平等的财富或平等的德性)；(3)不存在什么普遍原则，由此可以为他的正义理论奠基。在他的《尼各马可伦理学》中，如果一种"正义的理论是不可能的"，如果哲学无法确定伦理上和政治上衡量与评价的标准——也即关于平等与美德的恰当定义——那么在《政治学》中亚里士多德看似确实找到了一条道路可以走出这一两难。在该著作中，他提出国家和人的政治天性都是自然的。正是共同体本身提供了道德论证和政治审慎当中的普遍性成分。亚里士多德似乎为一种关于真理的共识理论提供了基础。[①]对这一问题，拜纳写道：

> 公共判断毕竟可能的原因在于，那些判断的对象是由那些作出判断的人们，或者由那些作为他们共同关注之焦点的人们所分有的。例如，出于共同的传统和共有的历史、所有人都要服从的公共法则和义务、共同的理想和分有的意义，我断定为共同体的一个成员。这些"公共对象"或公共事物(res publica)顾及到了对公众性格的判断，以及那些关系到我们所有人，即分享着这些传统、法律和体制，并且因此而分享共同意义的所有人的事物。这样的判断不仅仅关乎什么是我想要的或何种生活方式是我所欲求的，毋宁说它必须承当起交互主体之间关于共同生活(我们应当如何在一起)的审慎

① Aristotle, *Politics*, bk. 3, ch. 11.

态度。[1]

拜纳的态度是，必定有一“判断的共同体”隐藏在任一道德的、政治的审慎和决定背后，因为正是这一共同体给出了普遍的标准，由此公平的与不公平的、德性的与非德性的、正义的与非正义的行动才得以评定区分。道德普遍原则在特定决定中的运用——这是审慎——因一正义社会和好的政治体制的存在而得以可能。[2]在此点上，这是否是一循环论证呢？道德行为是否要求一个正义的社会呢？但什么是正义呢？它是这样一个社会，即允许个体去合乎理性并合乎德性地行动——因而促进人类自身实现其作为政治动物的潜能（他们的目标）。这一论题似乎贯穿亚里士多德的整部著作，在《政治学》第三卷中它变得更为清晰，在那里，他讨论了真正的民主和政治审慎的本质。

亚里士多德的理论方法建基于假设之上——追溯词源学、常识和比较批判。在伦理学或政治学中，不存在一种关乎实践知识之本质的发展成熟的认识论，也不存在一种对概念形成的分析。其重点在于对比研究这些不同类型的关于科学知识（episteme）、技能知识（techne）和实践智慧（phronesis）的真理宣称。不考虑这一点，那么还可以得出这样一个论点，即他在《政治学》第三卷中关于民主制的分析直接代表着他对民主的认识论功能的一种深入考察。政治共同体和共同传统所分享的意义为道德和政治的判断奠定了基石。最后，希腊体制的结构不单单影响了教育的本质、品性的发展、美德的标准以及正义的本质，而且影响了真理本身的形式和标准。实践成为了真理的标准（它将在 19 世纪再次涌现），但是是在政治制度化、人类活动的社会化以及经济

---

① Beiner, *Political Judgment*, p. 141.

② Ibid.

领域中相对平等的具体背景当中。其预设了一种基于伦理学并且包括政治理论、社会理论和经济理论的元理论。对亚里士多德而言，贵族制或许是一种理想的统治形式，而民主制（体制性统治）是最可行的形式，因为它可以综合贵族制和富豪制的最佳元素。

> 因为在多数人中，尽管并非人人都是贤良之士，他们聚集在一起也有可能优于少数人——当然不是就每一个人而论，而是就集合体而论，好比由众人集资操办的宴席较之由一人出资的宴席。因为，众人中每一成员都部分地具有德性与明智，当他们聚到一起时，众人就仿佛成了一人，多手多足，兼具多种感觉，在习性和思想方面也是不拘一格。因此多数人对音乐和诗歌的评价要强于少数人的评价。①

无论一个社会建立在由有德性的少数人来统治这样一种观念之上的力量有多么强大，在一民主的富豪制当中，集体的审议和理性的讨论仍将超越任何界限或者其个体成员的软弱。对亚里士多德而言，统治权取决于公民，公民具有审议和司法判断的功能；这是一种直接民主的模式。那么，民主舆论是一种正义理论和一个正义社会的真实基础，因为实践智慧要求一种可以在其中出现公共话语的政治结构。它也是使公民受教育并变得有德性之所。虽然人类天性就是符号性和政治性的，虽然其目标是公共参与和审慎以期变得自由和理性，但是他们要朝向这一目标就必须受教育。民主制具有认识论的——同样也有经济和政治的——功能，即为正确的思考构建基础。它通过对个体的公共教育、对道德品质的

---

① Aristotle, *Politics*, sec. 1281b1—8, pp. 221—23.［译按］中译文请参见《亚里士多德全集》第九卷，第94页。

梳理以及对法律和正义的维护来完成这一功能。①

如果这是真实的，那么正义是对社会、政治体系的维护，在此体系当中，公共话语通过零散的理性——公共对话——启蒙了个体的道德存在并且确定了关于美好生活与正义的真理。它是一种建立在议会之上的大众统治权体系，在议会中，每个公民都分享有国家的审议和司法判断职能以及享有其政治权力。②在《政治学》第四卷中，亚里士多德还承认最好的状况是当没有太多经济的不平等在破坏政治共同体的时候。在此，他似乎在平等与阶级之间作出了区分，因为他所要求的社会是一个其中存在某些不平等但是没有真正的阶级差别的社会——一个以中间阶级为基础的社会。亚里士多德认识到，这样一个"国家目标在于尽可能地成为一个同等的、公平的社会"。③建立在友爱和平等上的政治共同体要求消除一切财富的极端化，因它会扰乱共同体的生活以及破坏大众民主所必须的道德品性的发展。一个建基于关心财富和阶级的社会是不太可能将关心他者作为其目标的。④

分配正义及超越

马克思对亚里士多德的依赖是范围极广，程度极深的——从他关于人的哲学的基本方向到他关于存在的整个本体论；从他关

① Jurgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, trans. by Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979), pp. 1—68; Paul Feyerabend, *Science in a Free Society* (London: NLB, 1978); Barber, *Strong Democracy*; J. S. Mill, *On Liberty* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1976); and Rousseau, *Social Contract*.

② Veatch, *Aristotle*, pp. 119—20.

③ Aristotle quoted in W. von Leyden, *Aristotle on Equality and Justice: His Political Argument* (New York: St. Martin's Press, 1985), p. 45.

④ Ibid. 请参见上书中对亚里士多德的理想民主社会的制度结构的分析，ibid., pp. 44—105。

于唯物论和自然的观点到他的人与自然潜能的观念;从物理学到形而上学;以及最后,从其社会目的论看法到其社会正义理论。在这一部分,我们仅就两个人之间较为明显的联系作出分析——特别是关于分配正义、伦理判断和实践行动的问题。要充分了解关联着两人著作的不那么明显而更加隐蔽的深层结构,就需要进一步深入分析马克思的民主理论、社会价值论以及对自由主义和政治经济学的批判,此一工作须留待第四章和第五章来完成。在第六章中,我们将给出认识论和政治学主题中的历史学与社会学的实质。在此总体框架之下——因其对古典政治经济学的批判发生变化并且间接化了——关于马克思的社会正义总体理论的全面图景将会浮现出来。

对马克思的伦理学和社会正义理论的考察,将极其严密地跟随前面所展现的亚里士多德正义理论的大纲来进行。其中特别值得关注的是伦理认识论的问题、伦理客观性的两难、精确并科学地定义平等与正义之本质的困难以及民主舆论和公共舆论(零散的理性)之间的关系。这些问题、认识论框架以及伦理上的两难都来自古人那里,而使得它们得以架构于其中的马克思对政治经济学的批判,其总体的社会背景是现代的。伦理学、政治哲学以及经济学理论之所以能在亚里士多德和马克思那里统一起来,这不仅仅是出于他们的个体与社会、道德与伦理、德性与理性社会之间相统一的观点。毋宁说,它同样也源自于他们对确定道德的伦理客观性和政治真理的宣称等这些问题的共同认识。

今天,关于社会和经济正义各种分歧的哲学立场——无论是功利主义、形式主义、权利理论(entitlement theory),或是新自由主义——在讨论社会财富分配时,他们所强调的方面与此相应则是个体快乐、社会契约、市场分配或公平等。因为马克思在其理论中并不强调这些方面的其中任何一项,许多人因此认为他完全没有任何伦理理论。在当代的思维中,正义是分配的正义,而道德是

一个关乎个体对原则的自由选择问题。这一点，随着康德的实践理性批判这一道德领域中的“哥白尼革命”而变得尤为真切。这一点在詹森主义和新教教义的发展中得以延续，并且在当代的分析哲学中进一步加剧了。

然而，马克思——理由后面再作分析——相信伦理学与政治学的根本问题在于分析社会经济基础设施和生产关系组织的本质与结构。在《论犹太人问题》（*On the Jewish Question*）中以及在《哥达纲领批判》（*Critique of the Gotha Program*）中，他处理的是公平分配的问题。然而，在最主要的社会结构问题之后依然还留给他一些次要的问题；没有前者，后者便不可能。马克思试图避开分配与正义的问题，因为它们往往与对商品消费和交换模式的考虑关联在一起，后二者作为社会异化的表现，它们没有一个是具有真正重要性的主要领域。交换和分配是次要的问题，因为它们是由生产模式的结构和私人财产之阶级划分的先天形式所预先决定的。因此，对前者诸问题的核心关注具有这样一种倾向，即倾向于形成脱离一切生产和阶级分析之真实历史内容的社会学的、道德的抽象，而与此同时再关注次一级的社会关系问题。

> 消费资料的任何一种分配，都不过是生产条件本身分配的结果；而生产条件的分配，则表现生产方式本身的性质。例如，资本主义生产方式的基础是：生产的物质条件以资本和地产的形式掌握在非劳动者手中，而人民大众所有的只是生产的人身条件，即劳动力。既然生产的要素是这样分配的，那么自然就产生现在这样的消费资料的分配。①

---

① Karl Marx, "The Critique of the Gotha Program," in *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, ed. by Louis Feuer (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1959), p. 120. [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第二十五卷，第 20 页。

在第七卷和《政治经济学批判大纲》的导言中，当他提出“分配结构完全由生产结构所决定”时，马克思又一次重申了这一观念。用于个人消费的商品分配以及由此而来的理论分析，都不是抽象的社会法律或个人消费喜好的产物；在劳动的阶级划分当中，它们来自于一个先天结构好的，并且预先定义了的关于生产工具和个人分配的分配。马克思对社会总体的这一了解，正是取自于黑格尔的总体性（totality）观念和亚里士多德的有机整体概念。对一个部分的理解必然涉及到其他中介的部分。应当注意，对亚里士多德的这一运用——在讨论整个经济体系的结构方法的关键章节的开头，它是在何时何地出现的——绝非是无意识的。马克思把分配正义的问题跟生产问题联系起来。

在《政治经济学批判大纲》的导言中，马克思——引用了亚里士多德的《伦理学》——运用亚里士多德的潜能和现实概念来指涉生产与消费之间的关系。“一条没有火车在上面跑的铁路，因而是未被使用、未被消费的，那它就是一条在潜能中的铁路，而非现实的铁路。没有生产，就没有消费；但同样，没有消费，也没有生产。”①在论文的这一部分，马克思试图以一种双重的客观性——（1）建立一种进入政治经济学之范畴和结构的总体性方法；并且（2）从亚里士多德《形而上学》的更为宽阔的框架内——为分析政治经济学和资本主义建构起一种方法论结构。这一部分涉及到对政治经济学，及其用以解释生产、分配、交换和消费之间关系等进路的方法论批判。马克思批判了密尔对生产与分配的分离，以及政治经济学的抽象性，同时——在某些情况下——也批判了生产与消费的直接认同，因为这最终保留了两者的区分。对马克思而

---

① Karl Marx, “Introduction,” in *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trans. by Martin Nicolaus (New York: Vintage Books, 1973), p. 91.

言，消费是生产的终结；它创造了生产的对象，因它赋予它一确定的存在。对象——不同于一自然产物——唯独产生于消费。彼此之间相互中介和建构的经济结构，最终将以某种形式影响社会科学的方法论和我们对伦理学和政治学的诠释。马克思的伦理认识论及其对资本主义的伦理批判，扎根于其关于需求的人类学及其对科学的看法，而此二者正是受了他对亚里士多德理解的影响。在《哥达纲领批判》中，马克思开始考察"公平分配"的问题，即随着它从资产阶级社会向社会主义（共产主义的第一阶段）转变，然后过渡到共产主义本身。他确乎说过，正如社会从资本主义过渡到社会主义那样，随着社会革命和相应变化的出现，人们所接受的公平分配的观念也会有相应的改变。如同社会主义从其资本主义母体中产生出来，其关于平等权利和公平交换的标准在根本上也保留着资产阶级的概念——但在这些概念中"原则和实践已经不再互相争吵"。[1]虽然它们保留了同样这样使得资本主义社会关系得以合法化和合理化的原则，但是在理想表达和现实运用之间的两分已不复存在。亦即，新的社会主义生产关系将能够为平等的劳动者建构起一种体制化的劳动平等交换关系——每个人都按其贡献来获取。资产阶级的权利及其经验表现在形式与本质之间的两分也将不复存在。在社会主义中，资产阶级的正义将全面胜利。这些是由法国大革命和马克思毕生都激烈批判的乌托邦社会主义者们所清楚表达出来经济权利。现在，这些经济权利占据了其人权理论发展过程中的一个阶段，最后，在历史发展的下一个步骤当中，它们将最终被超越。

衡量劳动、价值和交换的标准依然是资本主义社会的那些标准，但它们已经不再建构于抽象劳动、剩余价值和无偿劳动的原则之上。随着阶级结构的消除，剥削的最直接形式也已经消除了，或

---

① Marx, "Critique of Gotha Program," p. 118.

者至少是削减了。社会主义将取代政治经济学的结构及其社会组织形式,同时只是暂时维持着后者的理想政治原则,它们在社会主义的早期阶段可以规范社会和经济的交往。生产的领域是社会主义的,而分配的领域依然保留资本主义。等价交换作为社会主义共同体中的规范性机制全面盛行开来。消费者所拥有的权利取决于个人的劳动和贡献。马克思当然认识到,因为能力、天赋、欲求和环境等因素分配的不平等,平等权利变成不平等的权利。①

> 这种平等的权利,对不同等的劳动来说是不平等的权利。它不承认任何阶级差别,因为每个人都像其他人一样只是劳动者;但是它默认,劳动者的不同等的个人天赋,从而不同等的工作能力,是天然特权。所以就它的内容来讲,它像一切权利一样是一种不平等的权利。②

带着不同的义务和社会责任,平等权利的标准转变成了它的对立面。在这一阶段当中,个人的贡献使社会财富的不平等分配得以合法化。甚至当这些权利的形式和内容得以平衡之时,它们仍显露出潜在的对抗关系,因为始于"平等的权利"的东西已经转变成了"对不同等的劳动来说是不平等的权利"。公平的分配最终建立于身体、智力或耐力禀赋的不平等之上,马克思质疑这样一种公平分配的衡量标准。对于个体不能再超出其上的社会最高伦理价值而言,身体的禀赋是否是一个充分衡量标准呢?有的人天生更强壮、更聪明,而且比其他人拥有更强的耐力。生物学是否足以成为伦理学的基础呢?社会主义的首要伦理原则是保持生产能

---

① Marx,"Critique of Gotha Program,"p. 118.

② Ibid,. pp. 118—19.[译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版,第二十五卷,第19页。

力，而且在启蒙运动的政治经济学的逻辑和原则中也能捕捉到这一点。[①]马克思清楚地看到，这是把个体差异性还原作一普遍标准，以劳动和生产贡献的措辞来狭隘地设定社会价值的尺度。他意识到，这是将其在人类学上对实践活动本质的丰富理解，化约为生产活动，而且以简洁的方式重述了他早期著作中的异化批判。这导致了另外一种形式的经济还原论和社会不平等。

要克服这些"资产阶级的局限"，马克思呼唤这样一种权利，即承认在实践其创造性功能之时，存在着个性之个体差异和物种的差异。随着共产主义社会的到来，资产阶级社会原则——它的生产过程、劳动分工及其脑力劳动与体力劳动的两分——的完全超越，以及阶级体系的终结，共产主义分配正义的原则和架构终将奏效。这一最后阶段将形成一个平等的体系，它能够考虑到个体和社会的差异——这反过来又进一步促使个体向其自身回归。"各尽其能，各取所需。"在共产主义中，资产阶级和社会主义的贡献标准转变成一个基于能力和需求的衡量标准。回想《政治经济学批判大纲》中的主题，这一阶段特征被描述为最完善的"个体的全面发展"，[②]而不仅仅是个体劳动能力的发展。现在，自我实现成为了伦理原则，分配的基础也立于其上。[③]社会正义的标准符合人类需求和个性发展的差异性，对劳动和生产的强调也大为缩减。

卡斯托里亚迪斯(Castoriadis)在他的分析中认为马克思在这一点上紧紧追随亚里士多德。[④]在《尼各马可伦理学》第八卷的最后——处理的主题是友爱——亚里士多德引出了这么一个问题，

---

① Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, trans. by Mark Poster(St. Louis: Telos Prees, 1975), p. 31; and Arendt, *Human Condition*, p. 89.

② Mark, "Critique of Gotha Program," p. 119, and *Grundrisse*, p. 488.

③ Norman Geras, "The Controversy about Marx and Justice," *Philosophica* 33 (1984), p. 74; and Kai Nielsen, "Marx, Engels, and Lenin on Justice: The Critique of the Gotha Program," *Studies in Soviet Thought* 32(1986), p. 31.

④ Castoriadis, "Value, Equality, Justice, Politics," p. 311.

即在接受了一位慷慨的友人的礼物或好处的情况下，什么是公平的回馈的适当衡量标准。正如他的一贯做法，他考察了宣称是合宜的标准的各种不同版本：基于接受者的利益（功利的友爱）或者基于给予者的利益（德性的友爱）之上的对等关系，德性的比例均衡，朋友之间对利用价值的贡献，或者单纯个人需求。亚里士多德在所有这些标准中都看到了价值，最终决定将它们结合起来。对于有德性的个体，给予荣誉，对于较劣等的个体，给予物质利益。

> 这两种主张看来都有其道理，每一方都应该从友谊中所得多于对方，但所得的东西却不一样，对于那些富裕的所给的是荣誉，对于那些贫乏的人则给予收益。①

对等、德性、贡献和需求是四种不同的宣称，它们是从友爱当中产生出来的不同好处。关于公平分配的衡量标准，马克思提出了一个相似的问题。他从个体权利的平等开始；转到劳动、能力或努力付出的贡献；最后到人类的需求。作为对贡献、美德、努力、财富或地位的反对，马克思决定支持需求。虽然通过提及物质援助，在伦理学的这一部分当中，亚里士多德考虑到了需求问题，但正是马克思将此概念用于指代类存在的潜能。

根据各人的有利地位，需求原则可以解释作平等原则（Geras）或不平等原则（Heller）。在相当程度上，两者都正确。需求原则是一个彻底平等主义的原则，因它在一平等的基础之上为个体能力和潜能的发展建立起了物质性框架。②然而，它同样可以被解释作一不平等原则，因它会导致不平等的分配，这是基于个体之不平

---

① Aristotle, *Nicomachean Ethics*, sec. 1163a 36—b4, p. 494. [译按]中译参见《亚里士多德全集》第八卷，第188页。

② Geras, "Controversy about Marx and Justice," pp. 72—73.

等的个人、家庭或社会状况。人们具有不同等的需求。有的人具有庞大的家族，有的人生活在偏远地区，有的人有健康问题需要高昂的医疗支出，诸如此类，等等。“作为对问题的这一深刻洞察的结果，马克思否认了‘平等’的价值。”[①]如果存疑的平等并非一种消费，而是一种人类潜能的自身发展这一点得到承认，那么这两种立场也就不再相互矛盾了。黑勒（Heller）没有看到这一点，并且他把马克思对财产所有制的普遍层面的批判跟平等的需求和自我实现的原则弄混淆了。平等的概念在向共产主义社会发展的最初和最后阶段都有出现。最初阶段导致了经济还原论（平等建立在劳动和生产的标准之上）和社会不公，而在第二个阶段则形成了良好社会。用范德维尔（Donald van de Veer）的话来说，“基于前者（社会主义）的不同等分配，导致了有的人比其他人更富有；基于后者（共产主义）的不同等分配则不然，用更流行的话来说，它对每个工人的福利都有同等的相关贡献”。[②]

马克思关于分配等级原则的理论是必要的，因为——如马克思所言——“权利从来不曾高过经济结构，且因此其文明发展得以具备条件。”[③]抽象自政治经济学的伦理学，是社会批判的一种重要形式，也是经济转变的一种强制力量。为了达到一个平等的社会，那么促成这种形式的社会组织的历史性、结构性前提必须先行于实现它的道德命令。要生成这一完全实现了的分配平等观念，唯有当实现它的物质的、科学的和结构的必要前提条件已经具备，这就像资本主义社会中的技术发展和组织发展一样。从马克思浩瀚的、丰碑般的著作来看，关于社会正义这些不多的评论，至少可

---

① Agnes Heller, “Marx, Justice, Freedom: The Libertarian Prophet,” *Philosophica* 33 (1984), p. 91.

② Donald van de Veer, “Marx's View of Justice,” *Philosophy and Phenomenological Research* 33(March 1973), p. 373.

③ Marx, “Critique of Gotha Program,” p. 119.

以说还仅仅只是隐秘的、撩人心弦而已。然而，在此饶有意味的是，马克思在其早期著作中的核心关注一直延续下来了。社会之所以建构起来不是要压盖和异化个体，而是允诺个体去实现其理性、自由和个体性的潜能。马克思所做的是设定方法论框架，从中可以生发出一种伦理理论，但他并未尝试自己去建构道德实质。而让亚里士多德耗尽心血的，同样也正是这些类型的问题和形式方法。

在《巴黎手稿》中——大约写于三十年前——马克思处理了"粗陋的和无思想的共产主义"中的财富总体分配问题。①对他而言，这种形式的分配正义——它仅仅是资本主义社会关系的一个变体——并没有展现出一个新社会的开端，而毋宁只表明旧的原则的普遍化。在原始的共产主义中，私人财产被视为是拜物——亦即，被视作是作为资本的劳动的客体化，而没有认识到劳动和社会进程是其主体性本质。所以，由这一体系所达到的普遍主义是"这种妒忌心和这种从想象的最低限度出发的平均主义的完成"。②在马克思看来，这表明了类存在的普遍异化，以及对处于现代性之中心的那些矛盾的缺乏认识。

> 但是，作为财产之排除的劳动，即私有财产的主体本质，和作为劳动之排除的资本，即客体化的劳动，——这就是作为上述对立发展到矛盾关系的、因而促使矛盾得到解决的能动关系的私有财产。③

---

① Karl Marx,"Pravate Property and Communism,"in *Karl Marx: Early Writings*, trans. by T. B. Bottomore(New York: McGraw-Hill, 1963), p. 153. [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第三卷，第 295 页。

② Ibid . [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第三卷，第 295—296 页。

③ Marx,"Private Property and Communism,"p. 152. [译按]中译参见《马克思恩格思全集》第二版，第三卷，第 294 页。

从私有财产的本质属性和人之社会存在的异化来看，正是主体性与客体性的这一关系，在马克思的后期著作中转变成了一种关于政治和经济理解之范畴的客体化的批判。这个业已变成盲目崇拜经济发展的普遍法则、自然法则和人性法则的同一个客体化观念，构成了他对经济学体系批判的根基。社会财富的再分配在其理论当中并不占据中心位置，因为——跟亚里士多德一样——马克思的社会正义观较之那些单纯的分配正义观点要远远全面得多。事实上，马克思对政治经济学的整个批判代表着向亚里士多德社会经济学的回归。然而——正如黑格尔那样——此回归绝不仅仅是一件精神上和理智上的启蒙的事情。在后期著作中，马克思更加关心自觉反思(conscious reflection)范畴的发展，这一范畴允诺了社会行动和理性能在道德个体中得以发展。这是一门批判性科学，它把个体从一切形式的宗教狂热(意识形态)中解放出来：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中的宗教客体性；《论犹太人问题》和《巴黎手稿》中的政治客体性；以及《政治经济学批判大纲》和《资本论》中的经济拜物教。

> 政治国家的成员信奉宗教，是由于个人生活和类生活之间、市民社会生活和政治生活之间的二元性；他们信奉宗教是由于人把处在自己的现实个性彼岸的国家生活当作他的真实生活；他们信奉宗教是由于宗教在这里是市民社会的精神，是人与人分离和疏远的表现。……在政治国家真正形成的地方，人不仅在思想中，在意识中，而且在现实中，在生活中，都过着双重的生活——天国的生活和尘世的生活。前一种是政治共同体中的生活，在这个共同体中，人把自己看作社会存在物；后一种是市民社会中的生活，在这个社会中，人作为私人进行活动，把他人看作工具，把自己也降为工具，并成为异己力量的玩物。政治国家对市民社会的关系，正像天国对尘世

的关系一样,也是唯灵论的。①

只有在当前社会的形而上学和宗教的基础被带到意识的光照下之后,社会组织的难题、公平分配政策的议题、政治和经济民主的疑问才能彻底解决。这就是马克思在《哲学的贫困》(*The Poverty of Philosophy*)中运用“政治经济学的形而上学”这一短语时所指的意义。所有这些“幻想的创造物、梦想、基督教的假设、人的主权”等,作为掩盖着的未经质疑的形而上学预设和具体材料,即社会关系,都必须统统揭露出来。

伦理理论本身关心的是道德个体在其中由以选择并决定美好生活的社会条件问题,不同于仅仅对经济分配的更狭隘的关注。因此结构性条件——而非为选择一确定的根本的善而设的个人标准——成为其分析的基础。在马克思的社会经济学中,经济理论始终从属于其社会政治理想。然而,其中仍存留这样一个问题:在马克思著作的背景中,他会选用何种可能的理由,作为他筹划达到伦理学的进路呢?在19世纪德国及其回归古典传统的大背景中,哲学运动摆脱了康德式道德理论而转向社会伦理理论,它将实践哲学的重点放置在了伦理学、政治学和经济学上。在回归一种基于政治经济学的社会伦理学这一点上,马克思追随了黑格尔。这一条进路的意涵十分丰富。

要领会这一批判,就应当知道马克思伦理思考的方法主要是对社会制度的评价,诸如私人财产、社会阶级和劳动分工等。它考察了这些制度给那些生活于其下的人类个体所带来

① Marx,“On the Jewish Question,”in *Karl Marx:Early Writings*, trans. by T. B. Bottomore(New York:McGraw-Hill,1963),p. 13.[译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版,第三卷,第179、172—173页。

的后果，然后再去衡量这些后果如何违背了马克思的人的观念（理想）。①

首先，它再次正式提出道德问题——反对经验主义者、功利主义者、形式主义者和理性主义者——并且将它们置于新背景中，这一新背景强调道德行为的经济和社会的前提条件。政治经济学是必要的，这不但因为它影响了道德决定的实质，也因为经济和政治制度构成了道德行为（paideia）的真正可能性。其次，善的理想现在被安置在了超脱于利己的个人快乐之上，也安置在超越于公共的与私人的、个体的与社会的、政治的与市民的分裂之上。道德理论一旦与核心围绕个体之社会性存在的哲学人类学综合起来，马克思对哲学和社会学、伦理学和社会理论的问题就变得更为敏锐了。由此他在道德理论中引入大量关系到现代性之"虚假普遍性"的问题，其中包括社会理性、意识形态和错误意识的问题。

在马克思的著作中，道德既成了批判哲学的一部分，也成了批判科学的一部分——也就是说，成为了思考分析社会性范畴发展与历史性制度发展的一部分。道德问题从考察道德选择的类型和标准（幸福、快乐、平等、市场理性、贡献或能力），转变成了对道德决定本身的特定条件的反思批判，与此同时却没有预先完全确定未来发展的可能性。在马克思看来，未来是开放的，因为不存在有待实现的理想，正如他在论巴黎公社的著作中所说的那样。有待实现的是类存在的潜能：它的理性与它的自由。关于善是什么，这已经不再是一个哲学问题，而是一个关于使善成为可能之条件的社会学问题。道德又再次转变成一个经济的、社会的和政治的议题。人类潜

① Ziyad Husami, "Marx on Distributive Justice," in *Marx, Justice, and History*, ed. by Marshall Cohen, Thomas Nagel, and Thomas Scanlon (Princeton, N. J.: Princeton University, 1980), p. 60.

能不受限于一个根据人类本质、自然法则或自然权利等特定历史性的范畴来预先定义的目标或概念，而是保留着向更进一步的历史理论性审查开放："他们没有待实现的理想，但要把新社会的诸要素释放出来，这些新要素孕育于即将垮台的旧的资产阶级社会自身当中。"①这标志着跟笛卡尔式认识论的根本决裂。它不是一个从外部强加入概念和理想的问题，而是释放启蒙运动的理想和潜能的问题，它们被自己所生发于其中的社会环境限制住了。因此，民主是在历史的特定时刻对具体的普遍性的实现（请见第四章）。

贯穿马克思的著作，对于革命所能期盼取得的未来形式和之后的社会结构的本质等方面，几乎没有什么技术性或实用性的提议。事实上，大多数具体的"马克思主义"提议都来自于恩格斯，因为只有他的方法论才能够产生出那些类型的政策提议。②

道德认识论和对实证论的批判

对于这样一些社会物理学和革命的实际操作方法上的建议的不足之处，一种可能的解释建于马克思的道德认识论的根基之上：他关于客体性以及理论与实践的观念，他的科学作为批判的概念。然而在此，出于我们的目标考虑，让我们从《关于费尔巴哈的提纲》（*Theses on Feuerbach*）中他批判认识论思想的传统学派开始着手。在这一著述中，马克思摧毁了观念论、唯物论和实证论等作为批判社会科学之可能基础的合法性依据。③同样是这些出自 1845

---

① Karl Marx, *Civil War in France: The Paris Commune* (New York: International Publishers, 1972I, p. 62.

② Alvin Gouldner, *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory* (Oxford, U. K.: Oxford Universtiy Press, 1980).

③ Karl Marx, "These on Feuerbach," in *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, ed. by Louis Feuer (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1959), p. 241.

年的观念，将作为更加成熟的方法论框架的核心，出现于他后来的《政治经济学批判大纲》、《资本论》及其历史著作当中。第一个主题包含对客体性概念的批判分析，它构成了对知识的对象——不论它们是作为经验性给予出现，还是作为数学推导研究的结论出现——最具哲学性的考察的实质。马克思将此等进路视为异化了的人类意识（主体性）的诸形式。今天，客体性概念在科学哲学中已经被还原成一个关于正确的研究方法的纯方法论议题，而传统哲学关于经验对象本身来源的解释依然存在含混性和疑问。虽然传统进路确实处理方法论和客观有效性（证实），但它也容纳了本体论（经验之对象世界的本质）、认识论（在认识过程中经验对象的创造）和人类学（主体性或认识者与客体性或认识对象之间的关系）的问题。

由经验论和唯理论发展出来的科学事实上是第二序列上的科学：它们在根本上建基于一非意识的形而上学。这一来只是引出更深层次的问题，即关于它们的认识论和方法论基础的适当性问题。客体世界被认为是由这些科学赋予的，而在黑格尔和马克思的现象学方法中，它们的方法和本体论的具体性却遭到了质疑，同时这些关于意识和社会现实的结构的历史性进程则纳入了分析。①

> 我们的感性呈现给我们的事实以两种方式被社会性地预先形构出来：通过被感知对象的历史性特征以及通过感觉器官的历史性特征。这二者都不纯粹是自然的：在感知活动中，它们为人类活动所形塑，而个体也把自身感知为是接受性的、被动的。②

---

① Karl Marx, "These on Feuerbach," in *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, ed. by Louis Feuer (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1959), p. 241.

② Max Horkeimer, "Traditional and Critical Theory," in *Critical Sociology*, ed. by Paul Connerton (Harmondsworth, U. K.: Penguin, 1976), p. 213.

霍克海默(Horkheimer)把握住了马克思的立场及其对理解过程当中和现代科学的认识论假设中的被动性的批判,正是马克思为我们展现了后者如何没能考虑到社会存在者的实践的感性活动,这些感性活动所建构的不仅仅是文化的、社会制度的结构(然后它又进一步建构了人类意识),而且是人类知觉的对象本身。世界是由历史预先建构好的,因此它要求一种更适用于现实与意识之辩证概念的新方法或科学。这必然迫使我们去重新思考有些理论家把马克思归类为19世纪的实证论社会科学家这种轻率之举。

《关于费尔巴哈的提纲》的第二个要点是,真理并非由理论所决定,而是必然包含有实践的考虑。

> 人的思维是否具有客观的(gegenständliche)真理性,这不是一个理论的问题,而是一个实践的问题。人应该在实践中证明自己思维的真理性,即自己思维的现实性和力量,自己思维的此岸性(Diesseitigkeit)。关于思维——离开实践的思维——的现实性或非现实性的争论,是一个纯粹经院哲学的问题。①

马克思并不否认客观真理的可能性,只是它的表达式中必须兼有实践问题,以及它的证实和论据同样也必须包括实践;他也主张其他形式的科学(唯理论与经验论)是现代版的经院哲学,因为它们脱离了历史和社会现实。

虽然第一个主题瓦解了科学的实证论传统,但事实上最难解释的是第二个主题。如果仔细阅读相关研究文献,就能看到研究者们

---

① Marx, "These on Feuerbach," p. 241. [译按]中译参看《马克思恩格斯全集》第一版,第3卷,第3页。

往往从理论上来定义实践，而理论又是从实践上来定义。这些术语到底意谓什么，真理宣称如何可以证实，实践如何实际地关联于理论，在马克思主义的形而上学中，所有这些问题都悬而未决。一个人之所以假定论证有效，往往是出于对传统认识论批判的力度。

> 对"客观真理"的何种理解是完全符合马克思的陈述的——即所达到的问题是一个实践问题？经过一番仔细考量之后，问题还是一个个地遗留下来，而只留下这样一种对客观真理的理解，即最后问题所达之处真的只会是一个实践问题。坦率地讲，这一状态是达到了另外一条道路所绕过的客观真理；思想与现实之间关联仍得以秉持住，但实现的道路截然不同于古典的真理理论：在我们联系马克思的第二个主题进行探究的情况下，它包括了按照现实的概念形成现实。①

正如这一段摘录所揭示的，Prokopczyk 对理论与实践的分析仍然将两者的关系置于传统认识论的思想流派之中，这些流派强调的是理论和真理的关联。同样，阿维内利（Avineri）在解释两者关系之时，也仅仅从一种辩证关系中用一者来定义另一者，而事实上，这不过是将它们消解于一种纯粹的同义反复中罢了。②两人都未曾尝试透过观念来理解马克思在写作《关于费尔巴哈的提纲》时所持有的认识论意图。单单从这一著述的语境来看，几乎不可能充分形成一套能让人接纳的理论，以发展和解释马克思关于知识的辩证理论。

惯常的解释认为，马克思所提到的要么是一种实用的或功利

① Gzeslaw Prokopczyk, *Truth and Reality in Marx and Hegel* (Amherst: University of Massachusetts, 1980), pp. 65—66.

② Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1975), pp. 134—49.

的真理决定，即一理论的真理在于其影响大众的能力，要么是实证论的看法，即通过经验和科学确证（实践）一理论被认为是真实的（此后一看法也要归因于恩格斯）。然而，结合其他论题及其另外的方法论著作来看，这些诠释是极其可疑的。在我看来，对于主体性与客体性、理论与实践之间辩证的相互作用的讨论，必须被理解成是德国和希腊哲学传统的一种综合。它代表着从古代到现代的古典传统的一个综合，一种黑格尔式观点，即真理是概念（Begriff）的展开与自身发展，而非关于正确性的方法（洛克和休谟）或表象（康德），是与亚里士多德式的实践知识观念而非普遍科学或技术知识二者的一个综合。黑格尔式的真理概念可以总结如下：

> 一个人如果想诉诸于黑格尔的术语及其言说方式来表达古典的观点，那么，此古典观点可以总结为，知识或者更准确地说概念，在其对象（又作客体）中具有其客观性（又作客体性，亦即客观有效性，客观真理）。然而，黑格尔本人的观点用他自己的话来表达，就成上面所言的一个颠倒；他说“对象（Gegenstand）在其概念中具有其客观性”。[①]

因而，在后期著作中，马克思利用了黑格尔建构一种“具体总体性”的方法来考察社会现实。虽然马克思大量借鉴了黑格尔在《逻辑学》中发展出来的方法，但是他也清楚认识到，这一特定辩证法的历史性结论“在任何意义上都不是概念的产物，而此概念是从外在于自身或在观察、构思之上思考并产生自身”。[②]社会现实是人类创造性（社会结构）和遗忘性（超越于自然经济法则和权利之上的拜物教）的产物。

---

① Prokopczyk, *Truth and Reality*, p. 72.

② Marx, *Grundrisse*, p. 101.

对黑格尔的这一遗产已经有大量研究。在黑格尔看来，随着概念在绝对精神中从知识的直接形式发展到它间接的具体形式，科学就是概念(Begriff)的自我表达。客观现实乃至真理，不是那种向现代科学敞开的经验世界直接给出的东西，而是某种安置于精神之客体化当中的东西，而这种精神则体现于社会价值、文化体制和政治经济结构当中。知觉的表象与知性的范畴合并入一个设定的(创生出来的)概念的客体性当中。历史、文化和社会制度是纯粹精神(Mind or Spirit)之发展的经验表现。每一个历史时期都宣称达到真理，而转眼又为所有这些基于历史性和偶然性的宣称内在固有的矛盾所瓦解；由此历史向着发展和真理宣称的更高阶段迈进。真理成为了对这一过程的体系和整体性，以及对客体性(历史世界)仅仅是主体性(精神)之显现这一理解的最终认识。马克思在后来的政治经济学批判中攫取了这一真理观念，并将其置于分析资本主义矛盾的框架当中加以发展。他认识到要发展资本概念，就必须从它最直接的经验形式即交换价值中所蕴含的矛盾着手。

> 资本概念的严格发展是必然的，因为它是现代经济学的基础概念，正如资本本身——它的抽象的、反映出来的形象是它的概念——是资产阶级社会的基础。对关系的基本预设的这一尖锐的公式化，必然带出资产阶级生产的所有矛盾，以及它逾越自身的界限。①

照 Zeleny 的说法，资本这一概念是“客体结构本身的知性转换；必然存在的客体性的知性表达”。②知识不是像用实证论

---

① Marx, *Grundrisse*, , p. 257.

② Jindrich Zeleny, *The Logic of Marx*, ed. by Terrell Carver(Oxford, U. K. :Oxford University Press, 1980l, p. 61.

方法所达到的那样，仅仅是社会理论与经验知觉之间的相关性，知识是所设定之客体性的真实的概念化。知识的目标在于理解人类生存的中介结构和社会关系，因为正是在这些结构关系中，才锻造出经验和意识的客体本身。这意味着，我们生活于其中的现实是由宗教的、美学的、科学的、政治的和经济的机制以及我们社会的价值预先建构好的。仅仅从"是什么"上面来定义真理将会错误地呈现真理，并且将错失当下在"能是什么"方面所固有的可能性。它将理性还原为存在，知识还原为描述和技术控制。它也错失了加于人类自由和自我意识之上的有意识的、无意识的结构性约束。在《资本论》第一卷中，马克思的解释学达到了反映在交换价值和价值规律背后的阶级关系本质的深层结构；在第三卷中，它讨论了经济危机、结构性弱点、帝国主义和国家角色。马克思极大地受惠于黑格尔的非实证性科学知识之本质的观念；正是从黑格尔那里，马克思发展出了他的理论概念。

> 在严格的亚里士多德的意义上，"理论与实践的统一"全然是毫无意义的。因为这两个概念被定义为是相互排斥的，没有哪类知识可以同时是既特殊又普遍、既适用又不适用的。但黑格尔将这些词汇的传统意义扭缠在一起：对亚里士多德而言，自然是永恒的，是理论的对象，在黑格尔看来，自然作为潜能的整体性，它是为人类意识所形构的。一旦宇宙变成世界观，理论的东西也变成一种关于什么是实践的、适用的一般看法了。如果思想能够有意识地创造出普遍和永恒，那么理论也就是只能存在于跟实践的关系当中。[①]

---

① Avineri, *Social and Political Thought of Marx*, p. 131.

道德判断与社会实践：马克思回归希腊城邦

辩证法的第二个重要环节产生自古希腊思想，它并没有受到应有的关注，这主要因为对马克思经济学的感知实证论的过于强调。在关于费尔巴哈的第十一条论题中，马克思告诫读者，科学的目的是去改变世界，即通过作用于社会现实和社会意识这两方面现有结构的客体性之上。这建构起了上面所谈到的黑格尔/马克思式知识的实践运用。第十一条论题在认识论上的澄清包含了一个道德命令，即根据这些与启蒙运动的原则相违背的关于现实本质的特定标准假设来革命社会关系。在此，"实践的"运用并不具有工具性或技术性的涵义——在马克思的认识论或伦理哲学中。工具性或技术性特征是现代科学和实证论的标记，它与亚里士多德、黑格尔和马克思等人的看法是相对立的。

从马克思关于认识论和方法论的整个著作范围——必须承认这些著作极其有限并且只是概要性的——来考察，我们可以试探性地总结出，马克思的实践观念应当被理解为更切近于亚里士多德所指的 phronesis（实践知识），而非他所指的 techne（技术知识）。从阿伦特一直到哈贝马斯，这一论点都遭到了绝大多数新亚里士多德主义学者和社会哲学家们的拒斥。以往，困难在于无法区分"实践"一词在理论上、认识论上和方法论上的多样意义与内涵。因此，从争论的一个方面来看，实践融合了社会劳动和技术活动的意义，且由此代表着一种与亚里士多德的实践智慧（phronesis）和政治活动（praxis）的范畴相对立的立场，而除此之外，它也还融合了马克思对自我意识、阶级活动、政治知识和批判科学的理解，这些都不能被简单化约为技术知识和生产活动。因为从马克思早期的著作来看，还有更多的资料佐证这一术语的前一意涵，所以相关研究文献都集中倾向于排斥马克思后期著作中的方法论和

认识论，把后者留给了实证论者听由他们的摆布了。实践被置于跟实证论和技术知识等量齐观。然而，经过更深入地解读马克思的英国古典经济学批判，连同其实质的宗旨、理论和科学方法论之后，科学的神话一旦解除了，则其后期的著作迫切需要一种新的诠释。进入这一解释学真空的是亚里士多德式伦理认识论，它——第一次——给予了我们可能性，可以更清楚地理解和欣赏马克思关于概念和客体性的观念是如何关联于具体的历史解释(实践)。然而，只要实证论的神话一日尚未超越，马克思思想的亚里士多德成分就是隐匿的，就将长年累月深埋于拜物的、偶像崇拜的科学之下。

正如我们所见到的，亚里士多德《尼各马可伦理学》始于对为何政治科学既必需又重要但却不可能的目的论解释。虽然其目标是要考察善的生活和正义社会的本质，即一种个体和城邦发自天性所要奋力追求的一种善，但是它却不可能科学地加以确定。一旦知识、真理和科学的观念在认识论上变得问题重重，《伦理学》就转而从一般意义上来考察知识的本质。因而，亚里士多德开始澄清作为与理论智慧和技术专长相对的实践知识的本质。根据罗布考维奇(Lobkowicz)的看法，亚里士多德关于实践知识及其在道德行动中的应用的观念并非是工具性的。正是实践知识的这一性质特征，马克思后来吸收进来作为其理论与实践概念的重要部分——而非从英国政治经济学或法国社会主义的“社会物理学”中发展出来的知识的性质特征。

对亚里士多德而言，正如社会存在有三个维度，在城邦当中，也相应地存在三类知识适用于这些维度。它们是理论知识、实践知识和技术知识。亚里士多德当作伦理学和政治学的知识形式拿来讨论的，恰恰就是实践知识，他把它定性为不具有理论的普遍性和精确性；理论研究的是永恒法则——正如在数学和形而上学中那样——但却不具有技术知识的工具和计算的特征。而实践知识

考察社会和个体的道德之善，它关注的是人类的自由和理性——人的目的。其目标不在于技术上可以运用的知识，或纯粹出于自身目的的知识，而是实践的真理，其目标是要引导人类的行为。[①]跟工匠和艺人的生产性知识不同，实践知识不是一门技能性艺术，不是在一个为了完成一特定工作的手段或目的的计划框架之内，给出工具性的、具体的指导方针；在理性的韦伯式意义上，它是非理性的。

> 如若有关主题的材料已经清楚，这里所说的也就足够了。不能期待一切理论都同样确切，正如不能期待人工制品都同样精致一样。政治学考察高尚和正义，但这些概念相互间差异极大，变化多端。有人认为它们只是出于约定，而非出于自然。善自身也同样是多变的。有很多人由于善良而受到损害，有一些人由于财富而遭致毁灭，另一些人则以生命为代价换取了勇敢之名。既然以这样多变的观念为前提，人们也只能概略地、提纲挈领地来指明这一主题的真理性，对于只是经常如此的事物并且从这样的前提出发只能概略地说明。[②]

阿伦特提出，在柏拉图那里有一种倾向要模糊 episteme（普遍理论）与 poiesis（生产知识）之间的区分，并替换以对政治家实践行动的制造。其结果是，政治家的角色转变成了工匠的角色，运用艺人的技术能力和哲人的普遍确定性和客体性来人工制作法律和宪法。阿伦特称此为“政治的工具化”。

---

① Lobkowicz, *Theory and Practice*, p. 36.［译按］中译参见《亚里士多德全集》第八卷，第4—5页。

② Aristotle, *Nicomachean Ethics*, sec. 1094b11—24, pp. 309—10. Emphasis added.

> 制作替代了行动，与此同时政治学也降格为一种为获取一据称是“更高的”目的——在古代就是使好人免于受一般的坏人的统治以及特别是要保证哲学家的生命安全，在中世纪是灵魂的救赎，在现代则是生产和社会进程——的手段，这种情况和政治哲学的传统一样悠久。没错，只有在现代才把人首先界定为工匠人(homo faber)，工具制造者和东西的生产者，而由此，人们才能克服传统对整个制作领域所持有的根深蒂固的轻蔑和猜疑。[①]

现代思想中的这一混淆，及其无法区分实践知识与生产知识、政治与艺术的缺失，也深深地困扰着对马克思的理论与实践的诠释。总体而言，马克思的实践行动概念往往被解释成意指政治匠人的生产活动——也即基于他的说明性和预测性科学的技术知识，在工人阶级的要求之下加以运用。但因——如我们所见——马克思不具有认识论或方法论基础以使得这样一门预测性科学得以可能，所以他不能把社会政治领域还原为一个纯粹的工具性、技术性世界。这已经摧毁了整个黑格尔式的自我意义框架和马克思式对阶级斗争的依赖；它还将瓦解马克思的认识论和人类学的看法，以及他关于个体自由和社会民主的终极社会理想。“实证论”的标签唯有在牺牲其希腊灵魂的代价下方能适用于马克思。甚至像阿维内利这样的社会哲学家也曾提出，亚里士多德的理论与实践的差异仅仅在于实践“自我满足于工具性、实用性知识”。[②]通过将实践范畴化约为技术知识，阿维内利不仅误解了实践知识，而且也误解了马克思本人在其中开展工作的框架。然而，在阿维内利的分析中，他将此术语的意义拓展到了涵盖无产者的自我意识的

---

① Arendt, *Human condition*, p. 229.

② Avineri, *Social and Political Thought of Marx*, p. 131.

实现，以及包含在社会生活的物质条件中的潜能等方面。在此过程中，他以某些在认识论上是不兼容的方式，将社会的技术控制知识与一种历史理解的解释学知识结合起来。

实践被诠释为一种伦理和政治批判(phronesis)，以及被诠释为政治行动(praxis)，这与亚里士多德对此术语的运用相似。马克思对政治行动与知识之间关系的理解类似于亚里士多德对伦理学和政治学作为一门科学的批判；最终，马克思对观念论、经验论和唯理论的认识论批判，以及他对笛卡尔式形而上学和现代实证论作为科学之基础的拒斥，迫使人们去更深入、更细致地考察亚里士多德，以寻求解开“理论”与“实践”之辩证背后的困难问题。实践是非工具性的、非预测性的和非解释性的知识：它是一审慎的形式，引导人们在具体的道德、历史处境中按照普遍而具体的原则来行动。虽然这些原则不是理论的、科学的，但它们是一般概括出来的原则，是经由在社会中为寻求善的生活和幸福(eudaimonia)的道德经验而获得的原则，而这个社会乃实现人之目的的社会。然而，这一目的乃向历史的可能性开放的。

在《理论与实践》(*Theory and Practice*)中，罗布考维奇正确地强调亚里士多德区分理论与实践的主要寓意围绕着以下两点：人类理性的潜能，以及人类行动的自由。罗布考维奇主张，人类潜能和道德行动的未来方向非由普遍规范决定，而毋宁是由亚里士多德伦理学中的关键性决定因素——理性选择——决定，由此他把亚里士多德的《伦理学》和《形而上学》第八卷关联了起来。正是人类的决断和选择，决定了人类潜能的实现——而非科学的伦理学。“总而言之，既非伦理学，亦非政治科学，可以决定在每一特定情况下什么是应该做的，法律不可能覆盖一切事物。”①这是一种具体的普遍性：伦理学是要引导人类行动，但却不能机械地统治

① Lobkwicz, *Theory and Practice*, pp. 14 and 42—44.

它，因为它天生就关系到特殊性以及由此也关系到可能性和经验性。这是亚里士多德在寻求知识和自由(潜能)的过程中作出的一个非常微妙的区分。

两位思想家都认识到了人类经验和知识的脆弱性。也正是在此框架之内，马克思着手处理了批判科学的概念，或者说就是这里所谓的“批判的审慎”的概念。自打马克思的博士论文起，自打他接触伊壁鸠鲁哲学，以及他拒斥任何一种关于自然的、神圣的秩序的观念起，这些区分以及自由的首要性已经成为其思想词汇的一部分。从分析商品生产中的矛盾以及资本概念从抽象到具体、从可能和特殊到普遍的发展开始，马克思对政治经济学的批判演化成了对合法化、理性化现代性的诸意识形式的批判。作为一反思性而非解释性科学，它并不指望去预言未来历史事件。通过探寻商品从其内在的使用价值与交换价值——物质生产与价值生产——之间的矛盾，到其在资本概念本身的形式中完全成熟(经济危机)的发展过程，马克思提出，这些观念是表达“存在模式”的范畴；它们是一种逻辑和历史、观念与本体论的反映。①

在这一彻底质疑资本主义的认识论、伦理和政治的根基的过程中，马克思最主要的重心在于揭示出，正是人创造出了他自身实存(和异化)的知性条件和物质条件。作为对政治经济学范畴的拜物教的批判，马克思以他的现象学和辩证法，开创出了一种基于对康德式“批判”方法的彻底化的新批判科学。事实上，科学已经成为理解现代工业社会阶级关系的一种最主要的拜物教和绊脚石。因此，马克思对宗教、政治、异化和拜物教的批判代表了其毕生工作的连续性；它们是对那些伪造了社会生产关系的间接客体性和将经验世界表述成既定现实的一切形式的意识和知识的批判。马克思在其历史研究中引入了对“既定神话”的批判。在其历史性和

① Marx, *Grundrisse*, p. 84.

概念性时刻，异化导致了未能承认和回想起内在于人类理性、自我意识和政治经济学结构中的人类解放的潜能。如果科学有能力奠定那决定或控制未来事件产生的普遍法则和价值，那么由一个解放了的、自我反思的工人阶级领导的社会革命转变就是可能的。从早期受费尔巴哈的影响，到后来受黑格尔的影响，从马克思整个著述发展所展现出的更为宽广的元理论性的观点来看，实践（政治行动）与 poiesis（制作，劳动）的这样一种融合是不可接受的。

事实上，未来——无论是革命性方案、计划时间表、社会组织形式、革命颠覆手段的形式，还是政治权力之维护的形式——在马克思那里是未作考察的，除了仅仅在其历史著作中略有论及之外。关于马克思著作中能够发展出何种未来理论，当然不存在任何元理论性的基础（认识论、伦理学和方法论）。潜藏在黑格尔和马克思的辩证法背后的时间和历史性的概念，并不像实证论那样指向一个开放的未来，而是指向以其逻辑总体性和内在法则的形式蕴藏在过往当中的潜能的实现。跟亚里士多德一样，马克思不是将伦理学和政治学看作工具性科学（techne），而是将其看作具体普遍的科学，需要从历史和社会的背景当中来确定它们自身的绝对命令；亚里士多德和马克思都拒绝其先行者们的伦理经院主义。科学的目标不在于通过知识的工具化来创造一个哲学王、技术统治精英或先进的政治党派。

知识的目标在于为一个自由共同体中人性的启蒙解放创造条件。知识、真理和理性在社会母体当中生发，以它们的制度设置的形式和结构作为条件。真理关系到主体性与客体性相互的辩证作用，从而达到客体性在工人阶级的主体性革命意识当中实现其概念（潜能或危机可能性）。这一阶级循序也实现了内在于政治经济学的客体性条件当中的根本结构转变的潜能。马克思之受惠于亚里士多德及其伦理理论，为我们开启了一种社会实践理论，这一理论指向将未来作为某种“尚未”（not yet）的东西，而非作为一种以

往逻辑中固有的原则的展开(辩证理性);这必须跟实践理论,即从马克思对意识形态和虚假意识的批判中发展出来的实践理论结合起来。

批判科学、道德和共同体三者之间的关系描绘了这一黑格尔式/亚里士多德式综合,在此综合中,科学——作为对政治经济学的批判——瓦解了资本主义政治经济学的规范性和伦理性根基。然而,对亚里士多德和马克思而言,科学本身是不能为未来社会的实践决断和政治行动构建伦理规范的。从康德的批判,到黑格尔的现象学,再到马克思的政治经济学,关于批判方法这一共同主题的不同进路都紧紧围绕住一个关于未来的观念展开,这一未来在纯粹理性的先天形式中,在绝对精神的概念(Begriff),或者在商品生产逻辑的辩证展开中,都始终栓系于过去。①德国传统的科学观与盎格鲁—美利坚的传统大相径庭;虽然马克思试图通过唯物论的、历史的方法来解密德国观念论的形而上学,然而他自己却是这一传统及其对实证论的总体批判当中的一员。

社会伦理学的合法性依据——建构并引导未来社会关系的道德法则的形成——必须产生自道德共同体中的实际行动;它必须发源自于异化劳动和交换价值解放出来的民主社会的伦理实体中。社会理论并不像在康德的框架中那样为社会行动给出一先天命令,在黑格尔看来,因为实践理性范畴的抽象性和盲目性,康德的理论框架很容易就导向一种不道德的行为。理论仅仅通过批判地摧毁政治经济学的真理宣称的合法性依据,通过展示意识与现实——概念与存在——之间的矛盾,并且通过历史地考察社会压迫制度的起源与结构,来给出如此行为的需求。在资本主义体系

① See McCarthy, *Marx' Critique of Science*, ch. 1, pp. 20ff,讨论批判概念在18、19世纪德国哲学中的发展——从康德的纯粹理性批判和实践理性批判,到黑格尔的现象学批判,再到马克思的政治经济学批判。

中,科学成为了对解放、自由和正义等范畴的道德指控。像亚里士多德一样,马克思相信伦理学是一种政治知识和经济知识的形式。对亚里士多德而言,真理的标准是导向善和幸福的东西,而对马克思来说,真理的标准则是导向意识的解放和人性化的东西。在他们两人那里,真理都不取决于传统的意识与现实的相互关系,取而代之的是,真理在行动过程本身当中。

> 与此相对,实践知识的目标在于"实践真理",也就是说,在于其唯一目的是引导人类行动的结论;它是正确的还是错误的,这要根据它引导人们到达真正的"幸福"是否成功来判断。①

实践与善的生活的脆弱性

在《政治经济学批判大纲》导言的开头,马克思谈到了他对传统政治经济学及其用普遍的、超历史的和个人主义的范畴来定性人类本质的批判。他这么做是通过回归亚里士多德的政治动物概念来实现的。它部分表明了马克思前后期著作之间关联的重接。"在最字面的意义上来看,人是政治动物,不单单是群居动物,而且是能在社会中间使自身个性化的动物。"②这一主题贯穿于马克思的著作,它尤其表现于马克思对人类本质和自由问题的思考。同样的观念在《德意志意识形态》当中也有表达。

> 唯有在[与他者的]共同体中,每个个体才有条件培养其在所有方面的天赋;因此,唯有在共同体中,个人的自由才是

① Lobkwicz, *Theory and Practice*, p. 36.

② Marx, *Grundrisse*, p. 84.

> 可能的……虚幻的共同体——到现在为止个体已经在其中联合起来——总是在与个体的关系中具有一独立实存，而与此同时，因为它是一个阶级反对另一个阶级的联合体，它不但是一个完全虚幻的共同体，而且同样也是一副新的脚镣。在现实的共同体中，个体在他们的联合当中并且通过这一联合而获得了他们的自由。①

因此，《政治经济学批判大纲》始于以一种非常简练的方式重申关于人的类存在的主张，而这一主张更多是在《巴黎手稿》中得以形成的。马克思批判18世纪的“鲁滨逊们”，他们为一种孤立于社会之外的自然人观辩护——他们仅仅将社会视作外在必要性。马克思并没有像他在早期著作中所做的那样把注意力集中在这一方面的问题上，因为他的目标不再是构建另一种哲学人类学；毋宁说他关心的是孤立个体和自然权利与更庞大的政治经济学方法论问题的关联，即在政治经济学中，经济过程的各个部分分解成了生产、交换、分配和消费的不同阶段。在此他的目的是要摧毁实证论的有效性。

> [英国经济学的]目标毋宁是要去呈现区别于分配等环节的生产环节，比如像密尔，好像它是封存在独立于历史之外的永恒自然规律当中，而借此机会又把资产阶级的关系当作神圣不可侵犯的自然规律而肆无忌惮地走私进来，而一个抽象的社会正是建立在这些规律之上。这或多或少是这整个过程的有意识的目的。②

---

① Karl Marx, “The German Ideology,” in *Karl Marx and Friedrich Engels*, *Collected Works*, vol. 5(New York: International Publishers, 1976), p. 93.

② Marx, *Grundrisse*, p. 87.

对亚里士多德而言，人天生就是一社会存在，因为将人从其他动物中区分出来的就是其理性与言说，此二者兼涉及交往和社会。社会并非一个功利的附属物，为了人的安全保障和财产而人为创造出来的一个前社会存在，而是理性和人性本身的真实要求。正是对人的理性和社会关系的保护指向了善的生活。因此，幸福是由这样一种生活来获得，即通过个体在实践和知性追求中的道德发展而实现其人的理性。在《尼各马可伦理学》的第一卷和第十卷的最后，亚里士多德考察了社会理性和品质发展的结构要素。由政治审慎和哲学沉思而来的个人尊严和道德完整性的发展，实现了人的内在潜能。虽然马克思的研究重心在社会和经济领域，但是他的终极目标和希腊的古典理想一致，即在公共与私人领域之间取得和谐与审美平衡。对马克思而言，从文化和意识形态的虚幻中启蒙解放出来，通过使人们成为他们自身社会制度的创造者从而实现人的潜能，通过工人的支配即真正的民主和人的解放在广阔的公共领域内达到理性的审慎，这些都是他由批判拜物教和偶像崇拜而有待实现的。

> 同样是在后期马克思那里，共产主义是幸福的（eudaemonistic）。对马克思而言，幸福意味着自由地成为一个完整的人，也即自由地、尽情地发挥我们所有的生产力和表达能力。文化不能脱离开人类能力的实现。完全发展的个人是文化的前提。①

马克思比亚里士多德走得更远，因为他不但必须吸收古人的理想，而且必须融入现代的真实情况。然而，两人都同样强调知识的两难处境、科学本质的问题、政治行动的困境和关于未来的知

① Levine, *Tragic Deception*, p. 37.

识;在认识论和政治学、道德判断和政治行动、经济学和政治学——所有这些都归在社会伦理的总标题之下——之间的相互关系上,他们存在同样的斗争。随着将马克思的实践观念拓展到包容黑格尔、费尔巴哈和眼下的亚里士多德的要素,我们才开始看清,单单这一观念当中就包含宽泛的伦理和认识论成分。实践绝不仅仅是像哈贝马斯和其他人所要我们相信的那样是工作和交往行动的杂糅,它还包括了人的道德品质发展和人类解放的新公共机制。谈及亚里士多德,巴克(Barker)写道:

> 爱、情感、友谊、怜悯对他而言就像关心他自身的善,核算什么有利于他自身的善一样自然而然。在权利的狭隘和严格的意义上来讲,人天生的社会性是人的自然权利的基础。因为人天生是社会的,其天性的完美包括了像卓越、正义这样的社会德性;正义和权利是天生的。这一天生的亲缘关系在人之为彻底社会性之结果的情况下深化并改观了。①

这极其类似于马克思的人的概念。"有意识的生命活动把人同动物的生命活动直接区别开来。正是由于这一点,人才是类存在物。或者说,正因为人是类存在物,他才是有意识的存在物,就是说,他自己的生活对他来说是对象。仅仅由于这一点,他的活动才是自由的活动。"②只有人才有能力在他们的社会关系中创造出——通过劳动的对象化——类的普遍性。这就是为什么异化问题对马克思而言变得如此突出的原因:人的潜能的理性化和实现,有赖于社会生产关系的组织结构以及一个新公共领域的创造。在

① Barker, *Political Thought of Plato and Aristotle*, p. 283.

② Marx, Karl "Alienated Labour," in *Karl Marx: Early Writings*, trans. by T. B. Bottomore(New York: McGraw-Hill, 1963), p. 127. [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版,第三卷,第 273 页。

资本主义里头，个体从社会中疏离出来，而社会才是构成自我意识和理性之真正可能性的基石。没有后者，伦理行动和审慎将变得不可能，因为理性和道德不仅仅关乎实践理性，而且也是人之社会本质的最充分表达和实现。在《资本论》第三卷中，马克思关于必然王国（生存与工作）与自由王国的区分是希腊原初政治生活观的一个复本。

> 尽管如此，希腊人将他们的政治生活视为自由王国，但这不仅仅是因为他们在法律面前是自由平等的。更基本的是，他们将政治与自由——或政治与最真实的人类活动——等同，因为参与政治生活恰恰表明了一个人必须从所有的生存斗争中自由解放出来，也即从所有或几乎所有关于生活必须品置办的活动当中抽身出来。希腊人区分"单纯生活"，即在一种单纯维持和保证人的肉体生存的意义上的生活，与"善的生活"，即实现人的终极目的，也必须是在此背景之下来理解。①

因而，在亚里士多德和马克思那里都带有一种强烈的目的论人观，以及与此相应的伦理学和政治学观点，作为该目的的表达和实现在起作用。随着哲学在德国观念论和英国政治经济理论中的发展，再加上工业体系的出现而带来的历史发展，马克思的立场与亚里士多德的立场必然有所不同。然而，正是在关于人之为一自我创造之实体的目的论观点上，马克思能够获得一基础来批判资本主义作为一种制度安排是反社会、反个体的。他从阅读《伦理学》和《政治学》所获得的社会性个体的概念，成为了批判启蒙运动的所有权个体主义的根基。

---

① Lobkwicz, *Theory and Practice*, p. 22.

对马克思而言，在由人的理性和想象力——在一个理性社会中实现人的强能的动力——决定的历史性定义的限度之内，未来是开放的。与亚里士多德不同，马克思认为即便是目的论的形式也是开放的，因为不存在一种关于人的本质的实质性定义。

> 我们知道，只有当对象对人来说成为人的对象或者说成为对象性的人的时候，人才不至于在自己的对象中丧失自身。只有当对象对人来说成为社会的对象，人本身对自己来说成为社会的存在物，而社会在这个对象中对人来说成为本质的时候，这种情况才是可能的。①

事实上，无论人在他的类存在物中实现其潜能，还是被还原到一种野蛮状态，这是科学所无法决定的东西；它取决于工人在其社会关系中的有意识的生命活动是成功还是失败。因此，人作为社会性的个体，必须重新接纳共同体的物质基础，以及他们通过演说和批判所展现出来的对逻各斯的精神禀赋。

> 共产主义是最近将来的必然的形式和有效的原则。但是，共产主义本身并不是人的发展的目标，并不是人的社会的形式。②

> 但是，如果为一切时代绘制未来图景和宣告现成的解决办法不是我们的事务，那么我们将认识到所有那些我们更为明确的而且当下必需去完成的事务——我说的是对一切事物

① Marx,"Private Property and Communism,"p. 160. [译按]中译见《马克思恩格斯全集》第二版，第三卷，第 304 页。

② Ibid. ,p. 167. [译按]中译见《马克思恩格斯全集》第二版，第三卷，第 311 页。

的无情批判，所谓无情有两重意义：批判必须既不惧怕它自己的结论，也不惧怕与现存的权力相冲突。①

社会的目标是自然的人性化和人的自然化，是人类生存遗失了的整体性与和谐的重温与恢复；它是人返回到自身，从自在的存在者转变成自在自为的存在者。通过与失落了的古代理想的“记忆的团结”，②可以重新唤起马克思伦理精神的力量。但对马克思和亚里士多德而言，这一社会的现实模式以及善的生活的现实内容都潜藏于人的奋斗和创造性当中，而非潜藏于作为理论的科学当中。在马克思考察1871年在巴黎建立的自我管理的生产公社中，我们可以找到马克思对这一问题最富成果的论述。

麦维斯(Horst Mewes)曾提出，巴黎公社的政治民主本身就是失落了的希腊自由理想的复活，通过实现类存在物的普遍潜能，这一理想超越了个体对自身利益的追求。根据麦维斯的看法，马克思要求重新唤醒古典政治的自由。当马克思的概念涉及到社会的生产、消费和劳动组织等领域时，对于这一点的最重要反驳应该是，亚里士多德的实践概念紧系于道德德性与知性德性的公共关联——更进一步来说是在公共审慎与演说的过程中个体的道德品质——这一观念。事实上，亚里士多德和马克思两人在劳动问题上存在的主要差异是不能也不应当被忽略的。对于同样的问题，这两人的生活世界是截然不同的。然而，在此重要限度的框架之内——从绝大多数研究文献中已经可以得知这一点——两位思想家在如何引出和建构其理念的形式方面或元理论方面都是极其相

① Karl Marx, "For a Ruthless Critticism of Everything Existing," in *Marx-Engels Reader*, ed. by R. Tucker(New York: W. W. Northon, 1978), p. 13.

② Helmut Peukert, *Science, Action, and Fundamental Theology: Toward a Theology of Communicative Action*, trans. by James Bohman (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984), pp. 202—10.

似的。他们走向伦理学、政治学和经济学的总体进路在形式上也是相当一致的。在亚里士多德的城邦当中,手工劳动可能使一个人没有资格成为公民,但对马克思而言,这一类型的劳动是奠定对象化、创造性和自由之基础的一部分(但也仅仅是一部分)。这一区别是极其重要的;但是两人都强调人类理性的富于活力的、创造性的一面,强调伦理价值在政治审慎当中的运用,以及强调经济作为伦理奠基石的重要性。

阿伦特和沃林(Wolin)曾经说过,马克思在其自身的社会概念中已经化约并丧失了希腊的公共概念,而麦维斯和施瓦策(Schwartz)都认为,对马克思与亚里士多德的关系以及马克思对私人与公共、社会与政治的两分存在一种误解。[①]

施瓦策指出,社会实践概念指涉政治行动、共同意志的形成(卢梭)以及通过相互之间的联合与交往行动使个体得以形成的过程(亚里士多德)。在此,最核心的一条是,马克思通过重新考察财产观念而将公共概念拓展到了同时包含其客体性和主体性两方面。财产不单单是一物质对象,而且也是一需要维护、保障与合法化的社会关系:因此它是一阶级关系。在马克思看来,这就将财产的运用和掌控问题转变成了公共审议的问题,而在此过程中,实践也转变成了一种伦理模式的社会行动。[②]因而,实践并不仅仅局限于劳动,不论是体力的还是智力的劳动,而且也开始被理解为社会行动,即一种革命力量,在此行动中,民主制度将社会关系和救赎政治转变成人类创造性的表达和解放社会关系的表达。

在马克思后期的著作中,有一个认识论上的转变,即从他早期的哲学人本主义(从《大纲》中可以看到,马克思从未拒斥这一条)

---

① Mewes,"On the Concept of Politics in Early Marx";and Schwartz,"Distinction between Public and Private."

② Schwartz,"Distinction between Public and Private,"p. 261.

转向对作为政治经济学批判在起作用的辩证科学的强调，但这并不是一个“认识论上的断裂”。马克思不再关注一种奠基于人的类本质(Gattungswesen，存在与本质)的哲学人类学，他将注意力转向了分析作为一整体影响着这一类存在的社会结构，同时也转向对社会矛盾和经济危机中的整个资本主义体系的辩证性和逻辑性拆解上。然而，在其方法重新定位的整个过程中，依然保留住了目的论的问题。只不过它们是由关于个体目的变成了关于社会的目的。社会——因其内在的动力以及社会生产和个人财富积聚之间的矛盾——包含其形式目的于经济危机和崩溃中。但是，如巴克在谈到亚里士多德对质料与形式之间动态关系的立场时所提出的：

> 总而言之可以这么回答，亚里士多德确实假定了协调一致："运动"引发的目的需要一必要的质料以适应于自身，并且使之向着自身运动。但也并不总是如此：一质料可以在与形式不一致的情况下存在，而该质料可以仅仅局限于获得其形式的运动范围之内。在政治学中，其最主要的质料可以是如此的粗陋，以至于由此而来的运动根本无法形成一种制度。①

在亚里士多德那里存在这样一种观念，即外在力量可能影响形式因的自然作用。当然，在《资本论》中，与此并行的马克思的方法是如此明显以至于无论如何也不能对它加以忽视。马克思把资本当作一种概念或形式，就资本的集中和积聚、劳动阶级的贫困化(immiseration)、利润率的下跌趋势、消费品的过度生产、经济停滞等等方面而言，资本拥有自身内在的目的。同样，他也描绘了从外在偏转资本主义发展之逻辑后果的“抵消力量”。在此，黑格尔

① Barker, *Political Thought of Plato and Aristotle*, p. 220.

介于亚里士多德和马克思之间，因为亚里士多德所秉持的是现实优先于潜能。在黑格尔和马克思的著作中，正是形式上的潜能性具有逻辑和本体论上的优先性。亚里士多德和黑格尔的形而上学——与他们的本体论相剥离——现在在批判科学的方法论中变成了重要元素。事实上，在马克思著作的某些地方，他的术语学直接受到了亚里士多德四因说的影响，即形式因、目的因、动力因和质料因。其中一个例子就是他对劳动过程的描述。

> 但劳动不单单是被消耗了，它同时也被定格了，它从活动的形式转变成了对象的形式，它被物质化了；劳动作为对对象的改变，它改变了它自身的形式，并且从活动转变成了存在。这一过程的结果是产品，在产品中，劳动的原始工具也同样使自身从纯粹可能性变成了现实性，变成了劳动的真正管理者……这一过程的全部三个要素，即原材料、工具和劳动一齐融合进入了一中性的结果当中，即产品。①

看起来，马克思是在用亚里士多德关于潜能与现实的形而上学范畴在解释劳动的客体化与自然世界的主体化。正是劳动开启并转化了自然，使其从纯粹的物质可能性变成了它的现实性。与亚里士多德不同，马克思认为自然的目的论潜藏于劳动者和劳动者工作于其中的社会关系的范畴当中。这就是存在于经济体系中心的潜能，它要求一个人类劳动和自我意识以革命性转变的形式出现的现实化过程。由此我们找到了马克思前后期思想之间的另一种统一：体系的内在矛盾要求人类行动去实现它们；资本的逻辑唯有通过《巴黎手稿》中关于劳动的创造性的观念才能落实。同样，马克思也用亚里士多德的四个原因来看这一转变过程，而用来

---

① Marx, *Grundrisse*, p. 300. See also Gould, *Marx's Social Ontology*, pp. 77—80.

代替后者的四个概念的分别是原材料、生产工具、形式劳动和最终商品等概念。在其整个后期著作中，马克思用实质与形式的范畴不断地发展深入其对商品的分析，这代表着亚里士多德形而上学与黑格尔的逻辑学在其著作当中的重新融合。他甚至不断地运用黑格尔的“自在”、“自为”概念来进一步发展亚里士多德《形而上学》第八卷中所发现材料。

本章试图重点提出亚里士多德与马克思的社会科学、社会伦理学概念之间的关联。跟亚里士多德不同乃至相反，马克思纳入了一个更广阔的社会生活谱系。因此，实践概念不仅包容了实践知识和政治行动，而且它也同样适用于主体在劳动过程中对客体性的认识论建构。关于实践的这些另外要素在马克思对抗并诠释黑格尔思想的过程中得以发展起来。在马克思运用实践之时，正是这一强烈的、几乎有些盲目的黑格尔因素，连同将马克思的科学看作实证科学的传统解释，使得理论家们没能更直接地看出马克思与亚里士多德之间的关联。德国世界与希腊世界的这一相互关联的结果是，现代社会科学在古希腊哲人的思想那里有其知性和精神的根基。对社会科学之轮廓和维度的这样一种真实的、更普遍的理解，必须加以再思和重建，与此同时，19 和 20 世纪的新实证论也就被扔进了思想史的墓园当中。

而当前面所作的对马克思认识论和政治学的分析，与他的民主理论和自由主义批判（第四章），与他的价值理论和对李嘉图及古典政治经济学的批判（第五章），与他关于社会正义的完全成熟的理论（第六章）结合起来时，那么关于马克思之受惠于亚里士多德将会绘制出一幅更为全面的图景。

第二部分　现　　代

第三章　19世纪德国的回归社会伦理学与古人:康德与黑格尔

导　　言

接下来这一部分将要考察德国观念论的哲学传统,特别是康德和黑格尔以及他们对马克思伦理哲学的影响。伦理学作为哲学下面的一个分支,已由一始创者定义为具有三个主要特征:“(1)一种生活的总体模式或道路,(2)一系列行为或道德代码(moral code)的规则,以及(3)对生活方式和行为规则的考察。”[①]在现代的进路当中,一般说来,哲学家们关注道德哲学往往将其当作一种达到行动的普遍道德箴言、法则和命令的手段。在当代的盎格鲁—美利坚传统中,道德是哲学的分支,其处理的是在个人决定和行动的相互关系当中,关于什么是对或错的规范和价值标准。伦理学变成了一种元道德(metamorality),在其中道德根基和问题获得反思、逻辑地表述、澄清和结构性地分析;伦理学已经化约为

---

① Paul Edwards, ed. *The Encylopedia of Philosophy*, vol. 3(New York: Macmillan and Free Pess, 1972), p. 81—82.

了逻辑和数学的小分支。

在前面各章中我们已经看到，希腊的伦理传统强调道德哲学与政治哲学、道德与政治经济学之间的关系。对希腊人而言，实践哲学是由伦理学、政治哲学和经济理论组成的；这是社会的伦理学。必须清楚地知道古人与现代人在道德之本质的问题上的差别，因为这构成了现代性的碎片和理性与19世纪德国社会哲学之间的根本的连接点和中断点。黑格尔和马克思对康德的批判是通过整合现代政治经济学和回归亚里士多德体现出来的。现代道德的一个特征是，道德判断和道德行为丧失了政治的、社会的和经济的方面。社会结构变得对批判性反思具有免疫力。道德哲学已经将实践行动还原为关于道德原则的客观性、普遍性的效验问题，以及关于这些原则运用于孤立的个别事件的适当性问题。这可以被描述为道德抽象主义和道德技术。利特(Ritter)说到，在古人当中，“一般的伦理学说”包括了“德性的学说”(道德)和“法律的学说”(法制)；但是在现代，伦理已经约化为前者——道德——及其对个体之间道德关联和道德法则的内在自由和内在的自我立法的关注。[①]康德关心的是内在的道德自治和个人尊严，而黑格尔强调家庭、抽象权利、公民社会和国家。利特——提到了黑格尔在《哲学史讲演录》(*Lectures on the History of Philosophy*)中对希腊哲学的评论——认为希腊人不是道德的人而是伦理的人，他们关心的是制度性或客体性的道德，而非现代人意识当中的主体性或个人性的道德。[②]

对亚里士多德来说，伦理学是一门关于“民族精神”的学

① Joachim Ritter, *Hegel and French Revolution*, trans. by Richard Winfield (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984), pp. 159—60.

② Ibid., p. 163

> 说，它被当作个体在家庭和城邦中生活并行动的制度，一种从习俗、运用和传统中发展起来的制度……因而“伦理学”是关于什么是善和正当的学说，它决定着个体的行动，因为它在民族精神和城邦法中是普遍的。就政治的领导权和制度、法律的地位在实践当中，即在家庭和城邦中“伦理地”构成的实践当中，具有他们的根据和确定性（目的）而言，“伦理学”是“政治学”的基础。①

同样，对所罗门（Solomon）而言，黑格尔的伦理学处理的是在寻求共同体中的善的生活这一大框架之内的所有主题。它包括了政治理论、社会学、经济学和历史，连带还有传统所关注的道德和神学。②事实上，所罗门将伦理思想的整体分成了两大哲学传统：亚里士多德主义，其强调的是政治德性和自我实现；康德主义，其强调的是道德义务和个人自治。马克思则以这样一种方式进入伦理问题，即通过整合康德与亚里士多德而将古典伦理学与现代道德拼在一起。他将个人自治置于政治经济学的结构关系这一更为广阔的背景当中。这——相应地——又被误解为是对道德哲学的一种拒斥，对道德的康德主义分支的拒斥。19世纪德国的这种社会哲学，往往让当代学者大为迷惑，并且已经使很大一批人去质疑马克思到底是否具有道德哲学。从马克思对本质与现象之间关系的理解来看，他把道德——被理解为资产阶级传统的自然法理论和功利主义——看作是对资本主义社会关系本质的意识形态辩护。

虽然几乎每个人都知道他对资产阶级道德的批判，但当中还

---

① Joachim Ritter, *Hegel and French Revolution*, trans. by Richard Winfield (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984), p. 165.

② Robert Solomon, *In the Spirit of Hegel: A Study of G. W. F. Hegel's "Phenomenology of Spirit"* (New York: Oxford University Press, 1983), p. 482.

存在这样的危险，即资产阶级道德将被看作是道德本身的标准，看作是道德论证可能的唯一形式。而一旦出现这种情况，那么争论就结束了——以马克思没有道德理论来为他的资本主义批判奠基的理由。然而，要理解马克思关于这一问题的立场，关键在于围绕道德本身的真实本质的诠释来展开，特别是从它自现代德国传统发展进入社会伦理学和政治经济学的问题来展开。在此，现代人回归到了古人那里。从康德的《道德形而上学基础》(1785)和《实践理性批判》(1788)到黑格尔的《精神现象学》(1807)和《法哲学》(1821)，德国道德哲学的内在发展已经在历史上和哲学上作出这一转变，而非唯马克思如此。正如泰勒指出，德国社会理论内部的发展以及传统哲学向社会思想的转变，对盎格鲁—美利坚传统的哲学家来说都是极其难以领会的，因为他们对道德的本质、结构和目标的理解是根本不同的。①黑格尔和马克思都——用不同的方式——试图去整合伦理学与政治经济学。他们都是一只脚踏在古典自然法上，另一脚踏在现代性上。这赋予他们——很可能要多于任何其他现代思想家——一种历史和人类发展的观点，一种对过去富于洞见的理解和一种对未来的远景，这是鲜有他人曾经有过的。黑格尔和马克思生活在这样一个时代里，那个时代的人尚还能够同时看到过去和未来，虽然时间本身是一个统一的整体。今天，哲学和历史的过往已经被遗忘得干干净净；随着这一遗忘，未来也迷失了。

如果我们能认识到道德哲学从注重道德性向强调伦理性的转变，从道德转向社会伦理的转变，那么我们就可以洞察出马克思本人关于伦理学和道德哲学的思想。这有助于我们去解释为什么马克思对于对与错、善与恶、自由与必然等抽象的普遍规范的问题不

① Clarles Taylor,"Marxism and Enpiricism,"in *British Analytic Philosophy*, ed. by Bernard Williams and Alan Montefiore(London: Routledge and Kegan Paul, 1966).

是那么感兴趣。相反，他更为关心的是历史和社会的结构——连同其服务于社会财富的生产、分配、交换和消费的特殊机制和组织网络。在马克思看来，所有这些都是埋藏在一切伦理问题下面的基石，正是它们构成了他关于美好社会和美好社会的理论的基础，同时也为内在于人类个体之类存在中固有潜能的实现创造基础。由此，马克思才有兴趣来分析道德决定由以产生于其中的社会和经济世界。正是在现代社会结构当中，自我实现和现实化之可能性的真正条件，德性的内在自由和法律的外在自由的真正条件，甚至是社会正义的真正条件才得以可能。

经过德国观念论的过滤和中介，道德哲学问题已经变得越来越少关心个人反思、意向性、作出选择和自由意志等问题。虽然并不否认前面所提到的这些问题的重要性，但马克思本人还是义无反顾地转向思考那扭曲并压制了自我的自由和理性发展的社会制度，同时也转向思考那些与现行制度结构不同的，同时容许由劳动者控制的无阶级、无等级社会的制度结构。前者涉及到他的批判科学，而后者关系到他的乌托邦远景和革命实践。由此，马克思的伦理学最终必然走向一门批判的、辩证的科学和一种预期的乌托邦主义；这就是伦理必定在本质上是暂时性的，因为不同方法适用于不同的时间维度。过去可以通过对辩证法的社会批判来处理，而未来必须取道于社会实践。道德哲学转变成了批判那些阻碍并限制真正自治的道德行动和人类生存之可能性的社会制度和关系；道德演化成社会伦理学问题和社会生产关系与生产力的辩证矛盾问题。选择、自由和理性要成为现实的(有效的)，就必须被制度性地建构和保护起来。黑格尔和希腊传统中的伦理学如今发展成了政治学，它将政治经济力量、权威性与合法化问题看作是道德共同体赖以建立的基础。当我们理解了马克思是如何整合亚里士多德伦理学和德国观念论之后，那么他的伦理批判的力量将会变得更为重要。

黑格尔对康德的批判:从道德到伦理生活

康德和黑格尔在他们回应政治科学(霍布斯和洛克)与政治经济学(斯密与李嘉图)中传统的人论时,都是一个批判性转折点的代表。正是从他们开始,才用道德上整全的和统一的人这样的词汇来诠释个体。康德拒绝用合法性、政治义务或社会稳定和秩序等术语或从自然状态的框架内来设想人。这是德国哲学中至关重要的第一步,它是对仍然保留在个体主义和道德观点中的自然权利传统的一个重要批判。如此一来,康德就为 freedom 与 liberty,理性的道德决定与自由选择,以及自我意识、理性意志与有权利和自由的个体之间非常重要的区分奠定了基础。

从康德的观点来看,freedom 与 liberty 这两个词是相互对立的,而对自然权利传统的接纳将会摧毁个体的道德自治和理性。这一区分在当代政治理论中并没有加以认真对待,因为这两个用词如今几乎可以互换使用。然而,从德国哲学的观点来看,它代表着跟自然权利传统的彻底断裂,并且导致了两种截然不同的关于个体、理性和个人自由的看法。在社会背景中的道德行为的增加、绝对命令和目的王国,这些都给康德的道德哲学造成了奇特的扭曲。大部分的研究文献都强调绝对命令,而几乎完全排除了目的王国的概念。另一方面,戈德曼(Lucien Goldmann)在其著作《康德》(*Immanuel Kant*)中则将后一概念作为其解读康德的核心概念——马克思也同样如此。通过考察康德对义务(遵守普遍约束的道德律的职责)与倾向(自身利益和快乐)的区分,就可以更容易地看到康德哲学与英国传统的道德思想(功利主义和自然权利理论)之间的区别。然而,康德道德哲学的中心是强调理性和自我决断的彻底的个体主义。

照康德的意见,经验论和唯理论都无法为道德哲学提供适当

的基础。这一基础只能在纯粹理性自身当中找到。居于客观的道德律令中心的，是绝对命令的概念，其基础在于逻辑上的不矛盾律。道德命令的普遍约束行为所赖以建立的原则包括如下几方面：

1. 应当按照唯一的准则（行动的一般法则）来行动，这一准则应当普遍适用于一切道德行动，它是自然法的基础，并且受不矛盾律约束（依次分别是普遍原则、自然法原则和不矛盾原则）。

2. 应当以把每个个体作为目的本身的方式来对待人性，而永远不应把个体作为目的的一种手段（人性尊严原则）。

3. 应当按照这样的原则来行动，即每个理性存在者的意志都是一个具有普遍合法性的意志（道德主权原则）。

4. 应当按照这样的准则来行动，实践理性的原则自身建基于意识的自治（个体自治原则）。

5. 应当朝着每个理性存在者作为一社会的目的王国中的主权者来行动（目的王国原则）。

为了理性地行动，个体必须将其个人判断和道德行为纳入到这五条原则之下，它们在一切道德领域之内都适用。每一条宣称有伦理客观性的道德律，都必须服从这五条原则，离开这五条原则，它就是无效的。道德判断因此是一个自我立法的过程，因为道德律的确定乃是从个体自身中来。康德的目标是要维护自我意识的自由、尊严和道德自治。

与康德的对话贯穿了黑格尔整个的哲学著述，从黑格尔早年在《基督教的精神及其命运》（*The Spirit of Christianity and Its Fate*，1798—1800）、《信仰与知识》（*Faith and Knowledge*，1802—3）、《关于对待自然法的科学道路》（*On The Scientific Ways of Treating Natural Law*，1802—3）、《伦理生活的体系》（*System of Ethical Life*，1803—4）当中的批判，直到后来的《精神现象学》（*Phenomenology of Spirit*，1807）和《法哲学》（*Philosophy of

Right,1821)。他对康德道德哲学的批判可以分成两个主要范围:(1)批判康德道德逻辑和认识论;以及(2)批判源于希腊传统之社会伦理学的丧失。黑格尔不仅仅将伦理学看作是一门关注从历史和社会中抽离出来的个体的道德决定、自由意志和个体的理性自我意识的学问。毋宁说——通过回归亚里士多德的传统——他向我们展示了,伦理学处理的是社会的、文化的、政治的和经济的框架,与此框架中,个人的自我实现(人的潜能和幸福)成为可能。[①]事实上,在这样一种道德哲学中,因为它仅仅包容抽象的形式法则——排除社会成分——以及任何事物只要其履行了形式逻辑上的要求那就可能作为一条道德法则,所以存在着一种真实的危险,会使得道德反而为不道德作辩护。

黑格尔批判康德的道德(Moralität)始于其早期在法兰克福时期的神学著作,其中分析了康德绝对命令的实证性和疏离化。黑格尔完成其对康德批判是在后期的国家理论当中——在那里他拒斥了康德道德哲学空洞的形式主义、个体主义和理性,康德道德哲学的发展从未出自治的道德个体领域走出来而进入到制度性和结构性的伦理生活(Sittlichkeit)领域当中。[②]在黑格尔早期神学著作中,其中包括了《基督宗教的实证性》(*The Positivity of the Christian Religion*)和《基督教的精神及其命运》,他开始将康德的道德哲学融入到自己对宗教和道德的分析当中。在前一篇论文里他提出,犹太教和基督教教会,都试图尝试去瓦解人类理性的能力以期确立客观的道德原则以指引人类行动。黑格尔接受了康德对客观道德法则的定义,即将道德法则定义为普遍的和必然的,以及定义为个体的主观

---

① Ritter,*Hegel and French Revolution*,p. 17.

② 关于道德与伦理之区别的全面分析,请参见 Walter Kaufmann,*Hegel:Reinterpretation,Texts,and Commentary*(Garden City,N. Y. :Doubleday,1965)。

准则的表达。同样，它们也是个体对义务的尊重及其自身的实践意志的表达。

危险在于宗教建立起了一系列凌驾于个体之上的外在机构——机构凭空强加入一整套道德信条，这些信条仅仅基于教会的权威和力量才成立。黑格尔紧紧地跟随着康德，他主张一切道德法则都必须从个体中来。“为自身立法的权利，仅仅为了实施一个人自身的法则而对自身负责的权利，是任何一个人都不能放弃的权利，因为放弃它也就同时意味着放弃成为一个人。”①以教会法令的形式从一外在权威（实证性）中形成的道德法则，损害了道德自由和实践意志的自治。在此过程中，它们通过创造一个“蔑视人”的宗教体系从而撇开了人的理性和目的。教会采取了主观意志的原则，并将它们建立成为具有外在权威的物化的、实证的法则。这是社会的宗教异化过程。

在题为《基督教的精神及其命运》的论文中，黑格尔开始摆脱康德，因为他看出了后者的道德哲学所形成的分裂和二元论。倾向与义务之间、本体自我与现象自我之间、理性与情感之间以及道德律法的客体成分和主体成分之间的矛盾“仍然保留着一条无法割除的实证性的尾巴”。②欧洲和东方的教会——二者都在传授道德的实证性——与康德式自我的道德命令之间的差异在于，在前者那里，教会成员受到由他者制定的异己的客观法则的奴役，而在后者那里，这些相同的法则内在化了并被看作是主观理性的产物。道德——无论以何种装束出现——都不过是宰制的一种形式。黑格尔发现，绝对命令连同其强加的基于义务和命令的道德原则，及其对自身的分裂和异化，将会摧毁个体的

---

① Georg Friedrich Hegel,“The Positivity of the Christian Religion,”in *On Christianity: Early Theological Writings*, trans. by T. M. Knox (New York: Haper and Brothers, 1961), p. 145.

② Ibid., p. 211.

自由和理性。

正是从这一视角，黑格尔将耶稣和登山宝训看作是一条走出道德总体碎裂化之两难处境的出路。通过将其道德训诫建基于爱和德性的共同体，耶稣超越了道德和律法、实证性和义务。爱成为了最高的道德原则。它包含这样一种态度或倾向的发展，即按照律法的原则来行动，同时却消除了其外在的实证形式。根据黑格尔的看法，爱是主体与客体、特殊与普遍、倾向与律法的综合。他运用暴力惩罚的例子来解释他对康德式道德与基督教的爱之间的区分。法是形式思维的一种表达，除非其已经丧失作为法的特质，否则法律一旦遭到僭越就不能放弃惩罚。而惩罚是由法律与僭越之间相互矛盾这一逻辑而来的，那么法律不过是设定为正义相对立者——正义不要求惩罚，而要求怜悯。法律关涉到什么在道德上是普遍的、必然的；它是纯概念（思想）。另一方面，正义必须处理围绕着特定类型行动之理由的偶然性和具体境遇。这或许意味着法律和正义将变得相互矛盾，并且只能由爱来调和。[①]这让人联想起亚里士多德在《尼各马可伦理学》第五卷中对公平的处理。

在其著作《自然法》(*Natural Law*)中，黑格尔质疑了康德实践理性概念，因为他相信——最终——实践理性通过将纯形式转变成最高的道德原则从而完全断绝了法律与社会体系之间的关联。那么，道德法则就是人的行动遵循其自身的抽象否定性的概念，唯有后者才确定道德判断的形式与内容。

> 然而，准则的内容所剩下的是，特殊性或单一性和普遍性通过它接受了形式而赋予它的东西，因而也仅仅是一分析性

---

① Trent Schrover, *The Critique of Domination: The Origins and Development of Critical Theory* (New York: George Braziller, 1973), pp. 61—65.

> 的统一。而当赋予它的统一仅仅如其所是地表达在一个句子当中，那么这个句子就是分析性的、同义反复的。同义反复的产物则是，由纯粹实践理性之为自身立法的伟大立法权所构成的真理。①

康德在其《纯粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*)中已经讨论过分析命题的本质；要澄清此类陈述的意义，他使用了“所有身体都是广延的”这一例子，②在这一陈述中，句子的宾词(“广延的”)已经包含在主词(“身体”)当中。黑格尔提出——运用于道德判断——这一类型的推理没有任何内容，因为通过定义，宾词已经包含于主词里。他接着批判康德没有认识到他自身论证的矛盾。因为道德知识和真理作出关于一特殊内容或行为的普遍宣称，通过对所有内容进行抽象，康德犯下了一个严重的逻辑错误。他没有看到他不能从纯粹理性当中提取出任何内容，因为他自己的道德哲学的其中一个要求就是对所有内容的抽象。“因而，在此绝对的实践理性中寻求一具有内容的道德立法是自相矛盾的，因为这一理性的本质是没有任何内容。”③道德判断必须具备内容与形式的统一。黑格尔质疑关于意志准则之内容的精确本质。一道德准则的任一特定实质或内容都可以用来构成一道德观念的内容。任何内容都可以被当作一实践理性之法则的形式。

黑格尔从康德的《实践理性批判》(*Critique of Practical Reason*)来分析其道德论证。在那部著作中，康德给出的例子是一个人盗窃

---

① Georg Friedrich Hegel, *Natural Law: The Scientific Ways of Treating Natural Law. Its Place in Moral Philosophy, and Its Relations to the Positive Sciences of Law*, trans. by T. M. Knox (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975), pp. 75—76.

② Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. by Norman K. Smith (New York: St, Martin's Press, 1965), p. 48.

③ Hegel, *Natural Law*, p. 76.

了某人的财产,而那个人存放这些财产是为了自身的保障,但之后他在再次领取这笔财产之前死了——一个无责任的盗窃的范例。在这种情况之下,盗窃永远无法被证实,那么盗窃财产能够作为一普遍法则吗?黑格尔通过运用康德的道德抽象主义来反击他。在一个纯粹的形式论证当中,假定要么存在财产要么相反(拒绝财产权和义务)作为第一前提是不存在任何矛盾的。仅仅从它们的形式方面来看,二者随便哪个都可以成为道德准则的基础,但永远不可能同时如此。在每一种情况当中,潜藏于绝对命令和纯粹理性自身界限之外的实质性的道德决定,必须作为第一前提的内容来作出。在康德伦理著作的出发点那里,道德前提的社会内容已经无意识地确定下来了。因此,对财产权的拒绝或接受必然要求在纯粹理性作出自身的决定之前先作出一个决定,以确定其主观准则的真理。从哪一个道德前提出发都不存在任何逻辑上的矛盾:接受私人财产或共同财产,私人财产或无政府状态,甚或市场的现实性或自然状态的现实性。按照黑格尔的看法,康德实践理性的空洞和同义反复变成了一种“荒谬”和一种“不道德的原则”。①

> 但通过混淆绝对形式与具体事情,形式的绝对性不知不觉就偷偷进入了内容的不真实的、有条件的特性当中;在这一颠倒和欺诈里头,潜藏着纯粹理性之在实践上立法的神经。偷偷装进句子“财产是财产”中不是其正当的意义(例如“这个句子在其形式中所表达的同一性是绝对的”),而是这样的意义:“句子的内容(例如财产)是绝对的。”以这样一种方式,任何特殊事情都可以变成一种义务。②

① Hegel, *Natural Law*, p. 78.

② Ibid., p. 79.

黑格尔用另一个例子来展示康德论证的内在矛盾。帮助穷人的道德命令要求消除贫穷，正如保卫国家的命令要求消灭所有敌人。然而，根据普遍主义的原则，一准则如果违反了自己的前提就不能被当作是普遍有效的。实际地去消除贫穷或敌人意味着破坏自己的准则；而因此，它不能成为一条道德行为的原则。康德的道德哲学建立于一种纯粹自我意识和空洞的道德法则的形式主义之上。他没有将现实世界、伦理生活中的需求体系和政治经济学纳入思考。[①]当然，这一批判后来又被青年黑格尔派反过来用在黑格尔自己关于绝对精神在历史中的发展这一观念之上。此外另一方面，康德的分析似乎暗含接纳自然法，因为——在由普遍原则和不矛盾原则建立的范围之内——一个哲学的道德命令无法定义其自身的社会和伦理内容。

在《道德形而上学基础》（*Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*）中，康德用另外一个假的借债人的例子来进一步澄清他的立场。"当我想到自己需要钱，我就会借钱并且承诺去偿还它，虽然我知道我绝不会这么做。"[②]他问道，这如何可能成为一普遍法则的基础，接着他对自己的问题作出了否定的回答。然而，就像他在批判窃取存款的例子中那样，黑格尔的回应也通过指出这——同样也——包含了在由纯粹理性先验演绎出道德法则之前，已经接受了实质性的道德法则前提。无论它是财产、契约、约束性义务，还是人的生命价值，黑格尔对康德道德论证之逻辑的回应是双重的。首先，实践理性的伦理形式主义是非理性的、矛盾的；其次，它假定了存在一整套先天的、未经阐明的道德价值和社会价值。在《法哲学》中，黑格尔延续了这样

---

① Hegel, *Natural Law*, p. 94.

② Immanuel Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, trans. by Thomas Abbott (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1949), p. 39.

推理路线。

> 不存在财产权这一假定本身当中所包含的矛盾之少，就跟假定不存在这一或那一国家、家庭等，或者假定整个人类全部灭亡一样。但如果它已经建立在其他基础之上并预设了财产权和人的生命都是存在的，并且是应当被尊重的，那么这事实上已经跟犯盗窃罪或谋杀罪相矛盾了；矛盾必定是关于某物的矛盾，比如关于某些由作为固定原则的起点所预设的内容。因此，唯有这一类原则才能通过相互对应或者相互矛盾跟行动关联起来。①

对黑格尔而言，不矛盾律不适于用来作为确定道德律的基础，因为从纯粹主体论和形式主义中不会产生出任何矛盾。作为一种方法，它不能决定是接受财产权还是拒斥财产权，是接受人类种族的灭绝还是接受人类的集体生活。在对两个例子绕有意味的并列当中（财产和整个人类种族的灭绝），黑格尔已经结合了观念论的观点和经验论的观点——康德和休谟。休谟曾写道："情愿整个世界毁灭，而不情愿自己手指划伤，这并不违背理性。"②因而，黑格尔将康德理性的形式主义直接等同于休谟的道德实证论。在二者那里，黑格尔的回应都一样：传统认识论不能建立起道德的有效性；它不能通过其概念来定义道德真理。毋宁说，关于个体和社会的本质，它必须依靠隐含的具体事物和客观的假定与预设——即习俗，而牺牲的代价就是理性。③

---

① Georg Friedrich Hegel, *Philosophy of Right*, trans. by T. M. Knox (London: OxfordUniversity Press, 1967), p. 90.

② David Hume, "A Treatise of Human Nature," bk. 2, in *Hume's Moral and Political Philosophy*, ed. by Henry Aiken (New York: Hafner Press, 1948), p. 25.

③ Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and Rise of Social Theory* (Boston: Beacon Press, 1960), pp. 19ff.

当财产权在社会中被看作是普遍有效的，那么偷窃本身只能变得与此相矛盾。在“没有财产权是没有财产权”这样的陈述中是不存在矛盾的。康德相信，在意愿的过程中，道德命令、自治个体将自然法建基于他或她自己的普遍理性之上。按照黑格尔，这些论证预设了传统的自然法理论以及特别是私人财产权作为康德式道德的基础。黑格尔感觉到，康德并没有远离自然法理论。杜普雷(Dupré)曾经提出“这[康德式绝对命令]对道德哲学产生了灾难性(disastrous)的影响，因为它允许一个人以绝对道德的名义为任何可能行为正名。”[①]然麦金泰尔(MacIntyre)在此相同的论证路线上继续前行，他说道：

> 绝对命令的考验的逻辑空洞性本身具有社会重要性。因为康德式义务观念是如此形式化以至于几乎能够赋予其任何内容，因此，在为任一特定社会道德传统都有可能意图的特定义务提供一种鼓励和动机上面，它变得有用起来。[②]

黑格尔的批判所立足的看法是康德的道德哲学太过思辨和抽象。道德宣称的普遍性之所以有效，并不是因为道德的绝对无条件的本质，而毋宁因为它是从历史、文化和社会制度的具体普遍性当中生发出来的——从社会精神气质中生发出来。后者必然要求道德行动(Moralität)，但这必须是包含在客体性和主体性的形式之内——包含自治个体与法律、习俗和社会传统(Sittlichkeit)。

---

① Louis Dupre, *The Philosophical Foundations of Marxism* (New York: Harcourt, Brace, and World, 1966), pp. 51—52.

② Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics* (New York: Macmillan, 1971), p. 198. See also Joseph Maier, *On Hegel's Critique of Kant* (New York: Columbia University Press, 1939), pp. 51—52.

在黑格尔看来，道德必然会发展成伦理和政治。他在康德身上不仅看到纯粹的形式主义和主体性，而且在康德那里，他看到了抽象理性将人类生活、私人财产、个体潜能的自我发展和共同善看作是普遍原则。其结果是自杀被看成是跟自爱相矛盾，偷窃被看成是跟财产权相矛盾；因此两者都可以被当作不道德而加以拒斥。一旦抽象假定相互矛盾的时候，那么道德行动就变得不可能了。

> 另一方面，因为整个道德秩序本身是规范性的，由此也同时必须将经验秩序真实的多样性纳入到理想的精神统一体之下，这样整个的哲学建构就坍塌了，取而代之以经验法则和习俗。这一来，先验的观念论最终转变成了某种类型的道德经验论。[1]

正是因为在道德层面上综合唯理论和经验论的尝试失败了，康德的道德观念论才转变成了道德经验论的一种变异体。随着他对绝对命令、实践理性的抽象原则以及个体的道德行动者的强调，具体的经验世界和抽象的道德世界无须反思也仍然是不可区分的。在康德的著作中从来就不存在一种具体的道德普遍性。由此导致的结果是，道德意志的实质和素材都由实践理性的原则无意识地构造并形成起来，其方式与先验意识形成并构造经验和知识自身的多样性相同。然而，因为道德理性是一种抽象的形式主义，最终是经验建构起方法和内容，凭此方法和内容，绝对命令才得以现实运用起来；在康德的唯理论当中，经验变成了真实的内容。在黑格尔之后，这一批判被各种不同的哲学家征用来对付康德——包括卢卡奇、马尔库塞、科莱蒂(Colletti)、泰勒、科夫勒(Kofler)和

① Dupre, *Philosophical Foundations of Marxism*, p. 21.

杜普雷等人。[①]

> 它[康德的推理]的真正问题在于，它错误地设想了整个道德机制。那些以这种方式将道德原则解释为一件关于选择的事情的人，他们将道德生活与艺术表达和鉴赏的生活同化了；他们似乎首先将它看作是一桩私人事务。但真理倒毋宁是，道德首先并最主要是一种社会惯例，扮演着一个社会性的角色，如果有的话，也只有其次才是个体自我表达的一个领地。[②]

这有助于说明在康德那里所强调的接受生命和财产权作为独立于不矛盾律之外的价值。当道德行为和原则在一个非社会性(asocial)、非历史性(ahistorical)的模式中概念化了之后，它们发展成了对现状的辩护和接纳，因为它们已经脱离了反思的深思熟虑。康德变成了又一个道德实证论者，因为他没有考虑到其实践理性之道德命令的无意识结果或无意识基础。正是基于这一点，人们才能读懂这一句话，“凡是现实的都是合理的，凡是合理的都是现实的，”[③]并将其作为经验主义的一条标准。(这不是黑格尔本人赋予这一陈述的意义。)道德作为科学，其基础具有一种抽象的、形式的理性结构，同时脱离了社会的、文化的和政治的世界，因

① Georg Lukacs, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trans. by Rodney Livingstone (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1971); Marcuse, *Reason and Revolution*; Locio Colletti, *Marxism and Hegel*, trans, by L. Garner (London: Verso, 1979); Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1979); Dupre, *Philosophical Foundations of Marxism*; and Leo Kofler, *Geschichte und Dialektik* (Darmstadt, FRG: Luchterhand Verlag, 1972).

② W. H. Walsh, *Hegelian Ethics* (New York: St. Martin's Press, 1969), p. 17.

③ Hegel, *Philosophy of Right*, pp. 10—11.

此，这不但被解释为具有一规范性基础，而且还最终发展成一经验论的道德论证。道德经验论和观念论都终结于预设并接受现存政治、经济秩序中的既定社会标准的直接性和有效性，并以此作为下道德判断的潜在根基。最后，经验论与观念论皆不具备概念性结构，可容许形成先验的或辩证的理想，这些理想从现存社会制度的规范结构中逃之夭夭了。换句话说，经验论与观念论无法将作为整体的体系呈现于一个批判社会理论家的探索之眼下。康德式道德哲学的反讽在于，道德判断不能用来处理现实的道德问题。

最后，在《精神现象学》中，黑格尔又再次捡起对康德的批判，首先是在关于理性的题为"立法的理性"和"审核法律的理性"的章节中，然后是在关于客观精神的题为"道德"下的章节。在黑格尔看来，康德的道德哲学在现代性发展过程中占据着一个特权地位。黑格尔探寻现代理性和精神发展——通过自我意识的现实化和对美好生活的追求而发展——的轨迹的努力，将他自己从享乐主义和快乐的王国，从心的规律和浪漫主义，从德性行动和虔敬主义带向康德道德哲学的理性。黑格尔看到，康德绝对命令的形式主义和无条件本质无法继续维持下去，因为——毕竟——决定及其相关作用都受到极为偶然的特殊意图、经验性事件和无意识结果的影响。[①]正如他从理性向客观精神的辩证转换，黑格尔批判现实世界中的道德和道德行动的逻辑背后潜藏着道德上的矛盾。从希腊文化和社会在古代斯多亚主义者和怀疑论者那里遭遇的崩溃，经过现代启蒙时期的文化，最后在法国大革命的绝对自由、混乱和恐怖当中达到的最高潮，黑格尔追寻了道德个体主义和现代性的整个演变过程。

---

① Georg Friedrich Hegel, *Phenomenolgy of Spirit*, trans. by A. V. Miller(Oxford, U. K.: Oxford University Press, 1977), pp. 252—62; and Solomon, *Spirit of Hegel*, pp. 522—34.

正如希腊城邦的共同体、融合与社会和谐遭遇的毁灭——起初是从内部而后又从外部——一样，试图在现代重新创造共同体也因现代性的精神气质而压力重重。“黑格尔的理想共同体是一个自由的国家，这个国家的公民自愿接受表达在法律中的共同意志，因为它是‘他们自己精神的精神’，因为他们自身的、合乎理性的和总体的意志可以在其法律中找到并获得承认。”①在缺少必要的政治、经济和社会的基础结构的情况下建立一个共同体——在一种被定性为激进个体主义和共同体缺失的市场经济中去建立一个共同体——只会(而且确实)导致恐怖。《精神现象学》是黑格尔对亚里士多德《尼各马可伦理学》和《政治学》之真理的审核。没有政治体制(politeia)、教育(paideia)、政治知识(politike)和经济共同体(oikonomike koinonia)，一个自由的、理性的社会是不可能的；没有政治哲学、经济理论和道德哲学，伦理学也是不可能的。康德的思想仅仅反映和概括了现代性的混乱与恐怖——个体被剥去了相互的关联和责任，转而服从于强加在头上的现代理性之权威的异己统治。②

> 黑格尔相信，法国大革命的问题是由它试图示范启蒙哲学家所发展出来的自然法原则而引起的。法权哲学的问题有三重：它们基于(1)一种在方法论上有缺陷的关于自我或主体

---

① Iring Fetscherk, *Marx and Marxism* (New York: Herder and Herder, 1971), p. 58.

② Hegel, "Absolute Freedom and Terror," in *Phenomenology of Spirit*, pp. 355—66; Hegel, *Philosophy of Right*, pp. 22 and 227; Judith Shkar, *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's "Phenomenology of Mind"* (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1976), pp. 178—81; and George Kelly, *Hegel's Retreat from Eleusis: Studies in Political Thought* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1978), p. 128, and Idealism, *Politics and History: Sources of Hegelian Thought* (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1978), pp. 307—9.

> 具有权利的概念,(2)一种在政治上有缺陷的共同善的概念,以及(3)一种在道德上有缺陷的公民德性的概念。①

个体作为生活于一社会真空和一绝对自由世界(绝对命令)中的纯粹抽象的自我意识,会试图将他或她自己的实践理性强加于他者头上。这样的个体会否认自我与他者、特殊与普遍之间的区别。抽象自我意识开始以扭曲的方式为其自身的道德意志立法,从而凌驾于世界之上,这导致了一种“对摧毁的迷狂——摧毁潜在的整个社会秩序”。②事实上,这是自我了解自己如何在世界中行动的唯一方式。现代性的漫长演变,导致自我意识从完整、自由的希腊社会理想的社会规范和法律中进一步个体化、抽象化出来。怀疑主义以及从后亚里士多德的希腊社会世界中的脱离,最终导致了现代人在道德上的虚无主义和政治上的迷狂。对黑格尔以及后来对马克思而言,道德从社会伦理中分离出来标志着这一历史性转变的理论表达。道德哲学是希腊和德国启蒙运动的哲学,它表明了人自身的衰败。③但它是一种必须要进一步自我发展的异化形式。

在义务与倾向、理性与情感的相互碰撞中,个体被分裂成反对他或她的自我——正如在 freedom 与 liberty、道德自治与自我利益倾向的冲突中,社会分裂成反对其自身。这一历史时期的特征被定性为没有政治文化的个人政治行动,没有公共 freedom 的私人权利和私人 liberties。道德是客观精神发展的最后、最高阶段,

---

① Steven Smith,“Hegel and French Revolution: An Epitaph for Republicanism,”*Social Reseach* 56,1(Spring 1989).

② Hegel, *Philosophy of Right*, p. 22.

③ 关于马克思对道德及其与法国大革命和恐怖的关联的批判的分析,请参见 Patrick Murray, *Marx's Theory of Scientific Knowledge* (Atlantic Highlands, N. J.: Humanities International Press, 1988), pp. 88—84 and 206—7。

并且——根据沃尔什(Walsh)的看法——代表着"精神沉溺于客观性当中的希腊伦理世界，与精神自我异化了的后希腊时代的个体主义文化之间的综合"。①但在现实中，按照夏克勒(Shklar)的说法，这是一个失败了的综合，因为康德主义是这样一个对由法国大革命和出现政治个人主义所引起的"政治真空的回应和永存"。②因为试图去统一希腊和现代世界，它退回到了自身对道德实证论和政治个人主义的假设后面；而在此过程中，它使现代性的主要缺陷合理化了。

为了克服启蒙的异化和主体在普遍文化价值中的疏离，康德式道德试图去重新统一特殊和普遍、道德主体性与道德客体性。康德认识到了问题，并且试图通过综合现代集中关注的个人道德选择与古典传统的普遍法则来解决这个问题。黑格尔早期论宗教和自然法的著作批判了康德的绝对命令，认为它太过形式主义以及在道德上太具有压迫性，而在《精神现象学》对"道德观点"的分析和批判中，所处理的是道德的逻辑结构与埋藏在现代文化中任一形式之道德行为下面的伪善之间的不一致性。关于道德自由与自然必然性之间的区分，同样也反映在康德对实践理性与纯粹理性、道德与物理学以及义务与天性之间的区分上，在黑格尔看来，在神学与自然及道德意识的活动之间存在差异，这是一个在"道德观点"之内无法解决的差异。

在整个这一部分，黑格尔对道德中的伦理客观性的两难有充分意识，而且他还进一步认识到基于在纯粹道德自我意识概念自身——亦即《实践理性批判》的"辩证法"中的道德推理的公设——当中所作出的道德决定的有效性而出现的问题。为了有真正的道德行为，那就同时必须有道德义务与外在本性(幸福)之间的和谐、

① Shklar, *Freedom and Independence*, p. 180.

② Ibid., p. 28.

道德与感性(内在本性的统一)之间的和谐,以及自我意识的最终目的与上帝所维持之自然的神学之间统一(本体论上的和谐)。[①]这些公设基于道德本身的真实可能性。

> 因为概念给予它这一明显特征,即仅仅就它服从义务而言,所有现实往往因它而具有本质性存在;它把这一本质性存在定性为知识,亦即与现实的自我直接统一。因此,统一体自身就是现实的,它是一道德的、现实的意识。现在,它作为意识将其内容向自身显示为一对象,即显示为世界的最终目的,显示为道德与所有现实的和谐一致。但因为它将这一统一体思考作对象,而非如此这般统摄对象的概念,所以此统一体对它而言就是对自我意识的一个否定,或者说此统一体超出了自身,就像某物超越其现实存在一样,而与此同时,此统一体仍然是还具有存在的某物,但是是一仅仅存在于思想中的存在。[②]

黑格尔还质疑了纯粹自我意识或义务王国的真实存在。"不存在道德的、完美现实的自我意识。"[③]在我们现代文化的背景中,这些公设有多真实或有效呢?没能正确地关联起二律背反的二元方面导致了现代的道德悲剧。黑格尔提出,伦理生活的政治、文化、经济基础已经瓦解,其结果是道德真正可能性遭到了否定。康德关于至善(道德义务之为幸福)、个人道德自由、不朽和上帝的假设,是道德得以奠基并成为可能的先天条件。黑格尔在此关心的,是分析道德以及证明其正当的方法的逻辑结构;这是对在道德中

---

① Jonathan Robinson, *Duty and Hypocrisy in Hegel's "Phenomenology of Mind": An Essay in the Real and Ideal* (Toronto: University of Toronto Press, 1977), pp. 56—62.

② Hegel, *Phenomenology*, pp. 372—73.

③ Ibid., p. 373.

的伦理客观性的两难的重新表述。对他而言，道德行为所根据的先天假设只有从道德行为方面才能证明自身的合法性。[①]由此，康德的道德不但建立于逻辑的循环论证之上，而且也建立于《实践理性批判》当中纯粹理性的分析（关于道德的原则和先天演绎）与辩证（道德的公设）的矛盾之上——这使得其论证内在不相一致。它是现实性与纯粹意识（义务）之间的一种矛盾。绝对命令必须假定某种关于现实存在的本质的东西，而与此同时，它宣称自身是一种纯粹义务的状态从而脱离开现实。要在世界中行动，意识必须成为现实的；但道德观点的本质要求一种对所有现实的纯粹抽象。因此，道德行动瓦解了道德的真实可能性；这就是康德式矛盾的根本所在，黑格尔称之为"道德错位"（moral displacement）。[②]

纯粹理性的假设因此带来了一系列的认识论矛盾。在道德和道德的对象、义务和真实的道德行为世界之间存在一条裂痕或者说一种毫不相干。在黑格尔的意识中还存在这样一个问题，即是否真正打算让道德义务实现，因为这会终结道德观点。[③]因此，在《精神现象学》里，有一种伪善存在于精神发展的这一阶段当中。"道德观点在根本上是彻底不一致的，这些假设仅仅是将注意力从那事实上分散开。"[④]罗宾逊（Robinson）认为最核心的问题是坏的信仰和伪善的问题。它们都与道德相随，因为"凭借遗存的这些因素，即通过将其报复披上道德的外衣而完成的因素，道德经验已经超出了伦理生活与文化"。[⑤]随着政治上、文化上和道德上的个人主义的出现，现代性发展的真实结果是产生了一个社会真空，这个

---

① Robinson, *Duty and Hypocrisy in Hegel*, p. 65.

② Jean Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's "Phenomenology of Spirit"* (Evanson: Illinois University Press, 1974), pp. 174—90.

③ Hegel, *Phenomenology*, p. 370.

④ Walsh, *Hegelian Ethics*, p. 30.

⑤ Robinson, *Duty and Hypocrisy in Hegel*, p. 35.

真空不过是进一步加大了文化与道德、道德与自然之间的裂隙罢了。而留给我们的是现代性的危机。

偶然性、功利主义倾向、外在社会原因、自然必然性和无意识的后果玷污了现实世界——它们阻碍任何一系列纯粹理性之独立道德规范的应用。而与此同时，康德从客体性（世界）回撤到了抽象的自由和理性当中。道德准则和规律的选择之受这些外在境遇的影响，以及在现实世界中选择与行动的必要性，这意味着一个人不再按照纯粹的、先天的理性的命令来行动。[①]个体——经由伦理的共同体生活和社会世界的非理性当中抽离出来——通过拒绝承认所有那些影响了道德命令之本性与实质的环境因素，而凭借坏的信仰在行动。在此，黑格尔将其对康德批判拓展到了包括康德关于人性与自然之间毫不相干、分裂和异化的二律背反的效应。因此，他将康德的道德哲学问题置于一个由现代文化所引发的错位的更广阔的框架之内，而康德哲学是对此错位的客观显现。

弗雷（Flay）写道，从黑格尔的观点来看，道德是战胜根基于渴求原子式功利主义（绝对自由）和趋向一种普遍的总体意志（社会整体性）这样一种文化的精神分裂症的手段。正如法国大革命的混乱和恐怖瓦解了社会的道德联系，道德的社会起源也被错置在了纯粹个人头上。[②]在康德道德哲学层面上充满了它自身的矛盾、不一致和非理性；它超越这些因素而进入意识的阶段。在此，外在普遍性与内在特殊性、道德义务与功利倾向、道德观念的知（理论）与行（实践）之间的二分，在意识自身的直接现象当中也被超越了。而在意识的现象学阶段，道德法则进一步内化入个体的直接判断

---

① Shklar, *Freedom and Independence*, p. 184.

② Joseph Flay, *Hegel's Quest for Certainty* (Albany: State University of New York Press, 1984), p. 210.

和行动当中。它代表着向“感官确定性”之直接性的回归,正如《精神现象学》那样兜了一个大圈。①然而,由于意识的多样性要求对意识判断和义务用语言的方式作一客观表达,以便把公共行动看作是源于道德职责,这一阶段包含了康德之目的王国的实现。道德行动为了使自身有效,就必须如此为社会所承认。这预设了一个“由有限个体组成的共同体,它虽建基于意识但仍然是极其有限的,并且它仅仅试图参与到那普遍的基础当中,这个共同体通过彼此之间努力尝试相互承认而得以存在”。②虽然黑格尔退回到绝对精神和艺术、宗教、哲学的领域以完成其《精神现象学》,后来在《法哲学》中他回归到了他早年的洞见,即绝对精神在伦理共同体——国家——的生活中最终实现了。③

黑格尔与古人:对希腊的思慕

当然,黑格尔社会哲学中一个最重要的方面就是他回归到了亚里士多德的伦理学典范,在那里,伦理学、政治哲学和政治经济学统一在一个全面的、综合的整体当中,正如在第二章中所看到的那样。黑格尔是其中一位最早同时阅读了亚里士多德的《尼各马可伦理学》、《政治学》以及密尔(James stuart Mill)、弗格森(Adam Ferguson)、休谟、斯密、萨伊(Jean-Baptiste Say)和李嘉图等人的现代政治经济学方面著作的现代理论家。④事实上,里德尔(Riedel)提出的观点极有说服力,他说黑格尔最早期的社会—伦

---

① Joseph Flay, *Hegel's Quest for Certainty* (Albany: State University of New York Press, 1984), p. 216.

② Ibid., p. 223.

③ Kaufmann, *Hegel*, p. 105.

④ Manfred Riedel, *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy*, tran. By Walter Wright (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1984), pp. 108ff.; and Ritter, *Hegel and French Revolution*, p. 70.

理学著作——写于1802年的《伦理生活的体系》(*Das System der Sittlichkeit/ System of Ethical Life*)——在很多方面都跟亚里士多德的《政治学》存在关联。人们可以轻易地将这一对比扩展到包括两人伦理学方面著作的形式结构上。通过在总体上回归到古典传统以及在特例上回归到亚里士多德的社会伦理学概念,黑格尔回应了康德道德哲学中的个人主义和历史社会因素的缺失。正如利特所言:"在他所采取的伦理生活的立场上,黑格尔紧紧地抓住了自亚里士多德而来的'政治学'传统。"①

多少德国知识分子、诗人和哲学家,为了希腊人的社会伦理生活的启发和典范,已经试图回头再看"希腊遥远的天空"和希腊社会的政治、审美的理想,而在这一长串人当中,黑格尔(以及后来的马克思)站在了队伍的终端。对温克尔曼(Johann Joachim Winckelmann)、歌德、赫尔德(Johann Gottfried Herder)、洪堡(Wilhelm von Humboldt)、荷尔德林(Friedrich Hälderlin)、席勒(Friedrich von Schiller)等人而言,城邦代表着一个理想,用它可以来衡量现代性的不足与长处。②

> 恰恰是在希腊的文学和艺术中,可以找到对抗资本主义劳动分工所造成的人的退化的人文主义斗争的光辉典范,因为这些表达了一个仍然站在这样一种社会结构这边的社会——对它的自由公民来说,唯有他们把这一问题考虑在内。因此,它能够作为一个运动的理想和模板,这个运动将恢复人的完整性镌写在它的旗帜上面。③

---

① Ritter, *Hegel and French Revolution*, p. 165.

② Philip Kain, *Schiller, Hegel, and Marx: State, Society, and the Aesthetic Ideal of Ancient Greece* (Kingston, Ont., Canada: McGill-Queen's Universiy Press, 1982).

③ Georg Lukacs, *Goethe and His Age A Major Critical Evaluation of Germany's Grest Poet*, tans. by Robert Anchor((New York: Grosset and Dunlap, 1969), p. 105.

对黑格尔和马克思有重大影响的尤其要数席勒。[1]虽然在他的诗"希腊诸神"中,他写下了回顾希腊理想的第一个作品,但是直到1795年——黑格尔当时二十五岁——《审美教育书简》(*On the Aesthetic Education of Man*)出版,他的真正影响才为人所察觉。[2]席勒在希腊审美中看到了一幅关于"理想之人"的强有力的图景,它可以用来战胜康德式二律背反中现代社会生活及其哲学表达的碎片化。在回归希腊的过程中,他希望通过整合感性与理性、美与自由、劳动与享乐、义务与倾向来超越一切形式的社会文化碎片化——"存在与理性的分裂"。"将形式的完满与内容的完满相结合,既富于哲学性和创造性,又同时温柔而灵活,我们看到他们[希腊人]将幻想的青春与理性的刚毅融合进光辉的人性当中。"[3]随着所出现的现代性"永远拴在整体的唯一的、小小的碎片之上,人自身也变成了仅仅是整体的一个碎片。"现在,人已经让路

---

① E. M. Butler, *The Tyranny of Greece over Germany* (Boston: Beacon Press, 1958); and Kelly, "Social Understanding and Social Therapy in Schiller and Hegel,"in Hegel's Retreat from Eleusis. 作为对研究马克思与席勒之间关系的文献的一个评论,请参看 Kain, *Schiller, Hegel, and Marx*, pp. 86—87; Kaufmann, *Hegel*, pp. 46—58; Lukacs, *Gothe and His Age*, pp. 68—135. 席勒与康德之间的关系在下书中得到了梳理,R. D. Miller, *Schiller and the Ideal of Freedom: A Study of Schiller's Philosophical Works With Chapters on Kant* (Oxford, U. K.: Clarendon Press, 1970), p. 20。

> 在康德那里极其根本的道德自由观念,其重要性在康德的学生席勒那里也毫不逊色;集中围绕着意志自由这一主要观念的一系列相关联观念,理性把人从其自身的感官自然中解放出来的能力,人作为目的本身,自治的原则以及人的人格的极端重要性——康德的所有这些观念都被席勒全心全意地接纳了进来,并且可以说是跟席勒血肉相连。

② Kelly, *Hegel's Retreat from Eleusis*, pp. 59ff.

③ Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in A Series of Letters*, trans. by Reginald Snell (New York: Ungar Publishers, 1965), p. 38.

“给一个精巧的机器零部件，其中，大量无生命的部件搅和在一起形成一种集体的机械化生活”。①席勒感觉到，只有当克服了现代性的认识论、道德和审美的二元论之后，政治和经济的种种划分才能消除。

贯穿于席勒著作中的大量相同主题又再次出现在黑格尔和后来的马克思的著作中：(1)关于每个人都在他或她自己的自我当中带有道德的人性理想的观念；(2)对通过个人与社会以及个人与自我(人性的审美、理性和物质等方面)之间重新和谐融合来超越社会碎片化的尝试；(3)对道德自治和人类尊严的需求；(4)人类道德自身最完满状态的能力和潜质的发展；(5)从自由和潜能方面对人格的定义；(6)对功利主义快乐观念的批判，取而代之以快乐是善的生活的实现以及个人能力和才华的发展的观念；(7)通过认识到人是自然之形式和法则的赋予者来战胜自然的必然性，与此同时弥合人与自然之间的二元论；(8)Bildung(教育，对人格以及人类个体的更高层需求的培育)的重要性；以及最后，(9)根据理性的理想和人性的潜能来创造性地改造社会的人的力量。

黑格尔——像席勒一样沉醉于希腊②——的知性生涯和伦理探讨始于《早期神学著作》(*Early Theological Writings*)中对希伯来、希腊和德国古典传统之重要的反思。③ 这是向道德哲学和政

---

① Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in A Series of Letters*, trans. by Reginald Snell(New York: Ungar Publishers, 1965), p. 40.

② Kelly, *Hegel's Retreat from Eleusis*, p. 89.

③ 至于希腊愿景对黑格尔思想的影响到底有多宽广尚存在争论。虽然关于其对黑格尔早期著作的影响在总体上已经达成了共识，但是关于其对《精神现象学》和《法哲学》具有何等重要性则仍有争议。那些主张在黑格尔转向基督教和现代性与他脱离希腊民族精神之间存在一断裂的学者及著作包括：Kain, *Schiller, Hegel, and Marx*, p. 70; Kelly, *Hegel's Retreat From Eleusis*, pp. 86—89; Bernard Cullen, *Hegel's Social and Political Thought: An Introduction* (New York: St. Martin's Press, 1979), p. 97; Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1972), p. 22; and(转下页注)

治哲学的古典传统回归，在那里，两个领域之间不是彼此疏离、相互割裂的。对道德理性问题的分析发展成了对社会伦理和政治推理的兴趣。“相比之下，在黑格尔看来，道德只能从政治学中，从我们必须推进并维护的社会构想中获得一具体内容。”①人自身的实现——自我意识的发展以及成为他者——只能在与市民社会(Gesellschaft)相反的政治共同体(Gemeischaft)内完成。此共同体是人之本体论结构的实现，是其存在的实现。

> 因此，一个完全理性的国家将是一个在其制度和实践中表现出最重要的理念和规范的国家，这些理念和规范是其公民所承认的，且由此他们得以定位自己的身份。这一情况将付诸阙如，因为国家表现出了理念之明晰，理性的人将理念看作是一切事物背后的必然公式，而这套公式设计出来是为了在人身上达到自我意识。因此，理性国家将恢复伦理生活，也即最高规范具体展现于不断进行着的公共生活。它将恢复所遗失了的希腊精神，但是是在一个更高的层面上。因为完全发展成熟的国家，将会包含那用来断定普遍标准的个人理性

(接上页注③)Riedel, *Tradition and Revolution*, p. 126. 那些认为希腊理想在黑格尔后期著作中仍然发挥重要作用的学者及其著作包括：Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit*(Hildesheim, FRG: Georg Olms Verlag, 1974), pp. 245ff.; Taylor, *Hegel*, p. 378; Z. A. Pelczynski, “Hegel's Political Philosophy: Its Relevance Today,” in *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, ed. by Z. A. Pelczynski(Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1976), p. 241; Judith Shklar, “Hegel's Phenomenology: An Elegy for Hellas,” in Pelczynski, *Hegel's Political Philosophy*, *and her Freedom and Independence*; Solomon, *Spirit of Hegel*, p. 487; H. S. Harris, “Hegel's System of Ethical Life: An Interpretation,” in *Hegel's System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, ed. by H. S. Harris and T. M. Knox(Albany: State University of New York Press, 1979), p. 75; Ritter, *Hegel and French Revolution*, p. 63; and Kaufmann, *Hegel*, p. 105。

① Taylor, *Hegel and Modern Society*, pp. 82—83.

> 意志的原则，也即损害并最终摧毁希腊城邦的这一原则。①

国家或伦理共同体因其法律、民德、习俗和制度而被看作是人之存在的本质。共同体不能被理解成是一个促进个人利益的人为约定或社会构造，或者是一个维护社会秩序的工具。相反，它被看作是人之自我实现、自我意识和社会自由得以可能的条件。然而，这仅仅是黑格尔伦理生活理论的冰山一角，它还必须跟他的政治经济学和市民社会理论结合起来。

> 然而，黑格尔不会同意这样一种占主导的现代的国家观念，即认为国家在本质上系一人为产物，它是从社会契约中产生出来的。虽然法律所蕴含的在他看来更多是一种自我意识层面的理解而非习俗，但是他没有打算承认法律是单单从个人的智力和创造性意志中产生出来的。对希腊哲人而言，管理国家和社会的原则不是由个体意志创造出来的，而是本来就已经存在于宇宙之中的。在柏拉图看来，国家要做的是去发现理性的原则，因为这些原则是蕴藏于事物的本质之中的。因此，国家是自然的，就像社会生活也是自然的；只有孤立的个体才是不自然的、不合逻辑的。这一根本概念是黑格尔所由衷认同的。②

在对自然法的分析中，黑格尔进一步攻击了康德在《实践理性批判》中的立场以及霍布斯（Hobbes）在《利维坦》（*Leviathan*）的立场。黑格尔从中看出了个人主义的发展、伦理和政治共同体的

---

① Taylor, *Hegel and Modern Society*, p. 94.

② J. Glenn Gray, *Hegel and Greek Thought* (New York: Harper and Row, 1968), pp. 66—67.

工具主义、社会生活的私人化与原子化，以及共同体的实证化。黑格尔的目标是综合基督教的个人主义与希腊的政治共同体——在社会福祉的公共背景中的政治自由的现代理想。他期望去超越希腊思想和自由思想要么对共同体要么对个人的单方面强调，并希望最终逃脱现代“伦理王国中的悲剧”。[①]在黑格尔看来，康德的个人主义和抽象主义是对原子论的一个反映，原子论是启蒙哲学的特征，它进一步导致了理性与自然、个人与社会以及合理性与工具性之间的二元论。个体变得同时从社会和自然两方面中异化出来；现代政治科学和经济学正是将其纸牌房建立在这一异化之上。在拒斥康德哲学的道德二律背反过程中，黑格尔认识到，主体并非仅仅通过语言、工作和文化经验而成长为一个具有自我意识的个体。在《基督宗教的实证性》当中，黑格尔运用将希腊和犹太的文化社会经验并置的方法，以期更深刻地挖掘出基督教教会的实证性（等级制和物化）。基督宗教损害了道德自治与自由意志；而希腊经验则恰恰相反。

> 作为自由人，希腊人和罗马人遵守自己所制定的法律，服从他们自己所委任执政的人，根据他们自己所作的决定来发动战争，交付他们的财产，挥洒他们的激情，为了他们自己的目标前赴后继地牺牲生命。他们既不学习也不教导[一个道德体系]，而是以他们的行动来示范道德准则，因此他们可以称这些道德准则真正是他们自己的。在公共生活中和在私人的家庭生活中都一样，每个个体都是一个自由人，他们按照自己的法律来生活。他的国家或城邦的理念是一个他奋力为之拼搏的虽不可见但却更高的现实，这迫使他去付出辛劳；它是

① Hegel, *Natural Law*, pp. 104ff. See also Georg Lukacs, *The Young Hegel*, trans. By Rodney Livingstone(Cambridge, Mass.: MIT Press, 1976), p. 403.

他的世界的终极目标，或者说，在他眼里它是这个世界的终极目标。①

基督教创制了教会的仪式、礼拜和圣事连同其教义性的道德原理和法则，所有这些都只是试图“麻痹理性的法则”并剥夺人的自由和自治，②而希腊的古典世界则为人提供了一个社会，这个社会是人真实自我的一种外在化和现实化。然而，随着帝国的战争、物质财富的获取以及由此导致的城邦中的经济和社会的不公平，希腊体系的道德完整性和合理性开始起变化。在公共领域中公民的概念被化约成了一些在政治舞台上谋取私人利益的个体。构成共同体之根基的崇高社会理想至此也不复存在。国家的统治权也落入贵族和一小撮精英技术官僚手中。

公民丧失了黑格尔——从孟德斯鸠(Mentesquieu)那里引用来的——称之为“德性”的东西。这是一条陶冶灵魂(Bildung)的内在原则。公民丧失了对参与和制定法律的愿望；他们丧失了关于国家和公民的理想，丧失了一个自由社会的客体性和主体性要素。“国家作为他自身能量的产物，这样一幅图景已经从公民的灵魂中匿迹了。”③最后——黑格尔提出——国家一味地为确保财产权而行动，而属于公民的权利却丧失了。真正失去的是政治自由。“一切政治自由也都消失了；公民的权利赋予他的仅仅是一种保护财产的权利，如今，这充斥了他的整个世界。”④

这一转变是如此的戏剧性；公民身份、共同体和政治自由的丧失是如此的痛苦而难忘；个体的孤立以及意义与终极目标的缺失是如此的充满恐惧，以至于一个天国的永恒世界必须创造出来，以

---

① egel, "Positivity of Christian Religion," p. 154.
② Ibid., p. 116.
③ Ibid., p. 156.
④ Ibid., p. 157.

赋予目的和安全于有限存在。基督教形而上学是建立在希腊世界崩溃、个人主义涌现、人类理性退化的基础之上。[①]随着这些政治和宗教的变迁而来的是对人的堕落本性的信念,由此导致的结果是,关于人性的一切美好的、积极的东西都外化进了对一个全知、全能、全善的上帝的信仰。希腊古典的政治理想转变成了教会的神秘教义和天国的形而上学理想,而超出人的自我决定之所及。这就完成了在宗教上的人的碎片化——苦恼意识。“上帝之客观性的教义相对应的是对人的概念化和奴役。”[②]后来19世纪德国哲学家对宗教和形而上学的反对很多都已经包含在黑格尔的这些早期著作当中,而这些著作是他们所不知道的。

在基督教和犹太教中,一方面,自我意识和理性之间存在一种张力,另一方面,自我意识与道德奴役之间也存在张力——也就是说,在理性与信仰之间存在一种张力。宗教试图为道德法则提供基础;但在此过程中,它却瓦解了道德行动的真正可能性。它瓦解了理性反思、决策以及个人选择的可能性。在希腊——按照黑格尔的说法——彰显于司法体系及其法律当中的道德是对其公民之总体意志和集体智慧的一种表达。财富的不公通过限制财产的所有权而得以控制(正如梭伦[Solon]和莱克格斯[Lycurgus]所建立的制度)。希腊人认识到内在的阶级划分会损害到他们的政治共同体的完整性,结果导致“穷困者的自由遭受威胁,使他们有可能陷入政治的湮灭”。[③] 另一方面——按照黑格尔——犹太人在他们对上帝的侍奉中是完全平等的;他们没有任何权利和自由,没有政治共同体,没有公共话语和社会责任,也没有一总体意志的客观显现。

---

① Avineri, *Hegel's Modern State*, p. 26.

② Hegel, "Positivity of Christain Religion," p. 163.

③ Ibid., p. 197.

虽然黑格尔意识到了犹太人在摩西立法传统中的禧年和安息年的习俗,以及犹太人托管陆地以及与上帝缔约的观念,但是他在这些传统中看到的仅仅是对上帝外在权威和物质力量的基本服从,以及对定义并建制权利和自由的无能为力。因为一个自由社会的前提条件(建制化的法律与一个立法机构)并不存在,因为犹太人政治生活上面的总体被动性(仅仅由于维持肉体存活的欲望而产生,没有其他),也因为犹太人倾向于逃离现实而遁入纯粹理念的王国(弥赛亚性[Messianics]、法利赛人[Pharisees]和爱色尼派[Essenes]),他们成为了一个外在权威即上帝的奴隶。最后,"犹太人民最大的悲剧是没有希腊式的悲剧"。[①]在犹太传统中,不存在主体性与客体性、神的道德与人的道德之间二元论。不存在克瑞翁(Creon)与安提戈涅(Antigone)之间、俄瑞斯忒斯(Orestes)与克吕泰涅斯特拉(Clytaemnestra)之间的矛盾冲突必须加以超越。[②]在犹太人历史上没有什么矛盾必须加以克服。虽然有太多的艰难和痛苦,但是没有悲剧性的冲突。

黑格尔对犹太传统的处理是相当简明且富于批判性的。他相信犹太法典以及对它不假思索地服从已经导致了一种道德上的奴役,在其中,个人发展伦理理性和道德自治的可能性已经杜绝。犹太教是一种"像僧侣般地全身心投入到细微的、机械性的、萎靡的、琐碎的用途当中的生活"。[③]这一实证宗教创造了这样一种文化环境,其中自我尊重和人的尊严——道德的基石——变得不可能,因为道德价值观是由一异己的、超越的律法体系所强加的,而非由理

① Georg Friedrich Hegel, "The Spirit of Christianity and Its Fate," in *On Christianity: Early Theological Wrtings*, trans. by T. M. Knox(New York: Harper and Row, 1961), p. 204.

② H. S. Harris. *Hegel's Development: Night Thought*(*Jena* 1801—1806)(Oxford. U. K.: Clarendon Press, 1983), pp. 150—52.

③ Hegel, "Positivity of Christian Religion," p. 69.

性本身的先验能力赋予。犹太教的被动性、形式上的律法主义和道德奴役已经传承到了基督教身上。宗教依赖信仰、神迹和外在权威以证明其对普遍和必然的宣称的正当性。真正的道德只能由纯粹理性的原则来传承；一旦真正的道德建立起来，个人原则与社会规范之间就不存在断裂。在黑格尔对犹太教的整个剖析当中，他预设了康德式的道德认识论假定及其对创造性的强调，异己唯理论和经验论富于想象力的综合。随着宗教实证性的发展，人类能力（理性和意志）发展的自然权利也遭到了忽视或难以辨别的扭曲。

> 在一个教会整体体系的基部的根本错误是，它忽略了与人的头脑的每一种能力有关的权利，特别是其中最主要的一种能力，理性。教会体系一旦忽略了理性，它除了是个藐视人的体系之外就一无所是。头脑的能力有其自身的领地，而这一领地被康德的科学给划分开了。①

伴随着宗教的自我欺骗、虚假意识和宗教恐怖这些主题，跟马克思在对“人民的鸦片”的批判中所抓住的主题是极其类似的，同样类似的还有他们对希腊的思慕。

黑格尔的社会伦理学和政治经济学

在19世纪，正是有了黑格尔的工作，道德哲学的问题才开始重新融回到古典的自然法传统，并且转变成伦理和社会的问题。现在，个人决策、人的动机与热情之间相互关系开始得以从社会、政治和经济的背景中来考察。“个体所具有和能够具有何种热情

---

① Hegel，“Positivity of Christian Religion，”p. 143.

与何种目的，这是一个关于社会结构类型的问题，正是在社会结构当中，个人才找到了自己。”[①]在黑格尔以及——依次——在马克思那里，处理道德问题的方式有了一个转变。在黑格尔对实证论、经验论和个人主义的批判当中，道德问题变成了关乎自我意识在共同体中的发展、关乎共同体与市民社会的关系以及关乎道德与社会伦理、个体自由与社会自由之间差异的问题。道德哲学在其中已经预先发展出来的参照因素——无论是就霍布斯和洛克的道德理性主义、休谟的道德实证论而言，还是就康德的纯粹理性的先验主体性而言——现在带着一个新的社会学前提转向了关于德性、自由、道德和正义的问题，这个前提是：人是一社会存在物，关系到道德的问题无一能脱离开历史和社会制度，正是它们建构和定义了它的概念框架和道德原则。

先前，人被看作是不受自然状态约束，不受社会契约约束，或者是作为一个自治的道德存在者。但是随着道德与社会——即伦理学与社会学（政治经济学）——之间关系问题的出现，道德和自由的意义也开始变化。问题开始发展成为社会制度如何能够建构、限定或增进道德自治的实现，以及道德启蒙和社会行动的潜能如何会被社会约束和虚假意识（斯多葛主义、怀疑主义、苦恼意识、道德个人主义等等）以及为社会结构（奴役、农奴制、异化了的文化、法国大革命的政治无序与恐怖等等）所抑制。[②]

对政治经济学最早的系统处理，可见于黑格尔早年耶拿时期名为《伦理生活的体系》的著作。在该书中，他将伦理生活视为一有机社会体系，其中普遍性——作为社会的客观文化价值和伦理价值——要么根本不关心要么融合进了主体的道德生活当中。因此，道德和伦理又一次在黑格尔的著作中重新统一，就像在希腊古

① MacIntyre, *Short History of Ethics*, p. 200.

② Hegel, *Phenomenology*, pp. 119ff.

典传统中那样。之前相对立的范畴如普遍与特殊、道德与自然法等，要么变成同一，要么其特征被定性为他所谓的“绝对不相干”。①伦理普遍性不再显现——正如在康德的传统中那样——为某种客体性的、异己的东西；它不再作为法律对个体统治的符号出现。道德共同体的伦理生活代表着个体德性生活的可能性。②这一由教化产生的综合带来了人的本质、美和自由的实现。透过这一极为晦涩、抽象的文本，可以知道黑格尔对伦理生活本质的讨论，清楚地反映了一种向希腊及其所强调的德性、教育、伦理共同体和普遍与特殊的和谐的回归。在黑格尔所处理的伦理生活的转变过程当中，存在着一个跟希腊传统的有趣断裂。在黑格尔这里，所有个体差异的超越性被理解为类似于生产过程，在生产过程中，最终产品彻底粉碎了其不同部分的独特性。这是一个真正的非古典的模式，黑格尔对现代文化和社会整体性的理解正是基于此模式之上。

黑格尔认识到存在一些社会形式作为个体与普遍的伦理生活之间的中介。它们是不同的社会阶级：武装贵族阶级、资产阶级和农民。在此——又一次——对他们在社会中的角色、他们的功能、他们跟其他阶级之间关系以及他们各种不同的德性的描述看起来绝大多数都来自于亚里士多德的《尼各马可伦理学》。这对于黑格尔解释平等为同一阶级之内的平等，不同阶级之间是不平等的、功利的而言也是正确的。黑格尔对正义的分析，很明显让人回想起亚里士多德对于互惠的处理，对于毕达哥拉斯学派正义观的批判，

---

① Gerorg Friedrich Hegel, *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, trans. by H. S. Harris and T. M. Knox(Albanty: State University of New York Press, 1979), pp. 104—7. 又见黑格尔在《逻辑学》第一卷最后从本体论层面上对绝对不相干的讨论，Hegel, *Science of Logic*, vol. 1, trans. by W. H. Johnston and L. G. Struthers(London: Allen and Unwin, 1966), pp. 394ff。

② Fetscher, *Marx and Marxism*, p. 59, Fetscher 称其为“精神化的民主”。

以及——最后——关于一个商品的价值和价格是由普遍需求来决定并且是用货币来衡量的看法。对于一种连贯的社会理论而言，这一分析过于粗略以至于没有包含太多意涵，但显而易见的是，黑格尔回到亚里士多德那里并获取了一些非常重要社会范畴，后来这些范畴都融入到了他对现代政治经济学的解读当中。

在对伦理学和经济理论这一现代最早的系统处理和整合当中，黑格尔引入了“需求体系”的概念。这一短语指的是现代社会的完整本性，即它建基于人的需求在市场中社会性地相互依赖的创造和满足。没有一个人是独立的；不存在鲁滨逊式的人，每个人为了其物质生存都依赖于其他人。反过来，所生产的东西的价值取决于市场的劳动——“一种异己的力量”(eine wenig erkennbare, unsichtbare, unberechenbare Macht)，对此力量任何个人都没法控制。[1]生产与需求的价值皆取决于经济体系的无意识的、中立的劳动——黑格尔在其后来的著作中将此称作“市民社会”，在此他追随了苏格兰的启蒙经济学家弗格森和斯密。黑格尔对市场的处理来自于古典政治经济学，他深深地倚重于供应规律，还有要求去分配经济上的剩余和人口的技术技能的规律。在一部论黑格尔经济学的开创性著作中，卢卡奇——援引自罗森克朗茨(Rosenkranz)——提出，黑格尔关于市民社会、需求、劳动、劳动分工、贫穷、税收和国家的观点来自于密尔的《政治经济学原理》(*Inquiry into the Principles of Political Economy*, 1767)，黑格尔最初阅读此书早在1797年他在法兰克福写作《基督教的精神及其命运》的草稿之时。事实上，黑格尔在那年春天就该书写了一篇很长的评论——可惜这一评论没有保存下来。[2]正是在耶拿时期(甚至——卢卡奇相信——更早在法

---

① Hegel, *Ethical Life*, p. 167.

② Cullen, *Hegel's Social and Political Thought*, pp. 32—37; and Lukacs, *Young Hegel*, pp. 170ff.

兰克福时期），黑格尔在其《1800 年体系残篇》（*Fragment of a System*，1800）中——当时黑格尔已经阅读了斯密——吸收了劳动的观念和重要性，把它作为人的活动的核心模式，在主体性和客体性之间起中介作用。劳动作为一种“有目的破坏”，摧毁了现代伦理生活中物化了的实证性，以及具有阶级结构的工厂中麻木的片段化和机械化。也正是在世纪转折点的这一时期，黑格尔还通过报纸和杂志紧密关注着时代的最新发展，即围绕着当时发生在英国的《贫困法案》、工厂立法和议会争论。

黑格尔将市场看作一种满足人的需求的自然机制；它是一种社会机制，其本质在整体需求和经济实现这一需求的能力之间对等中获得平衡。关于用充足的产品满足社会需求的能力以及特定类型需求的选择问题，在这一市场机制当中同时得以解决。他提到市场上经济自然平衡的紊乱（“经验性震荡”），将此当作是“外在条件”和“经验意外”。[①]但是，他所给出的用以说明这些紊乱的例子实质上却损害了他将它们定性为外在于需求体系本身的东西。庄稼歉收可以归因于外在的气候、地理甚至天文的条件；但是由两个相邻共同体的竞争造成的较低价格和市场的丧失则反映了自然平衡的内在紊乱。

在黑格尔看来，现代国家的作用就是介入和重建需求系统所丧失的普遍性与和谐。政府必须考虑到“抽象均衡”——市场有限的中立或无意识的作为——内涵与作用，因为它可能导致价格过高（由此导致普通人民更难过上好日子）或过低（使得一部分人口难以营生）。黑格尔深切感受到经济与城邦的相互作用和相互依赖。他甚至认识到现代社会有向经济不公平和一种新的阶级制度发展的危险性。虽然黑格尔相信不公平和社会阶级是现代经济的必然特征，但是他也认识到了一种新形式的主奴关系。这不再是

① Hegel, *Ethical Life*, p. 168.

两个个体之间的特殊关系，而是一种个体受阶级结构和市场机制本身奴役的普遍关系。黑格尔称之为“对某种抽象事物的绝对分列与依赖，一个理性存在者(ens rationis)”。[①]他将商业阶级描述成为具有一种“对更高事物的野蛮蔑视”。

> 大量的财富，这一纯粹普遍者，这一智慧的缺席者，是问题的核心[das An-sich]所在。人民的绝对纽带，亦即伦理原则已经消失，人民也被瓦解了。政府必须竭尽所能去反对这一不公平以及由此造成的私人和公共生活的崩溃。它可以通过使高收入变得更加困难这样一种外在的方式直接达成这一点，而如果它在机械性的工厂劳动中牺牲了这一阶级的一部分人从而使社会免于沦落到野蛮，那么它就必须保持毫无疑问地确保整体[人民]的生活有可能达到这一条。[②]

这些阶级关系损害了社会整体的统一和有机团结(整体性)，以及它的普遍性(法律)。黑格尔并非要求去瓦解这一阶级制度，而是要求去消除其过多的恶习——特别是社会财富分配不均以及与此相伴的社会控制体系。商业阶级——权力的代理人——被容许在共同体的伦理生活中有更多的参与。他对市场之无意识作为的描述让人回想起斯密“看不见的手”的概念，而对制度、对限制不公平以及对社会的有机本质的这一依赖，则让读者回想起黑格尔之回归亚里士多德和希腊政治体制。在亚里士多德和黑格尔看来，制度的本质远比单纯的大纲式的政府模式要宽广许多。相反，危如累卵的是基于普遍性(法律)和公民权的社会的本质与目的。最后，黑格尔通过对正义在民法与刑法中的情况的分析、对教育中

---

① Hegel, *Ethical Life*, p. 171.

② Ibid.

的普遍道德的创制、对亚里士多德关于好的(民主制、贵族制与君主制)政府与坏的(暴民制、寡头制与独裁制)政府的区分的直接复制，完成了这一部分内容，以此作为对这些方面的强调。[1]

社会组织除此需求体系之外，尚有两个其他组成部分：正义体系与规训体系。公民社会此三方面将在黑格尔的后期著作《法哲学》中得到更进一步的发展。在这些社会结构的最早的形成当中最值得关注的是，正义体系(刑法和民法的正义)和规训体系——包括教育、培训以及纪律与公共政策——都被视为对矫正“伦理生活的悲剧”和有机整体实质的瓦解是必不可缺的。市场的错位、阶级划分、工厂中的劳动分工、人类生活的机械化、富裕与贫穷之间不断加剧的两极分化、社会控制形式的增多、社会的盲目和无意识的走向以及——最后——现代性的个人异化与社会异化的特征，对所有这些都必须进行审查并加以超越。这就是刑法和民法的作用，就是教育体系以及——如果必要的话——公共政策的作用。如果说碎片化与异化是现代性的特征，那么它也是伦理生活的两难处境。要在一个社会当中重新统一与调和这些不同的社会成分与阶级，这些不同的社会制度是否足以胜任此工作呢？黑格尔试图将城邦的古典理想和理性与市场机制的非理性和矛盾(政治经济学)结合起来，这是否已经离古典模式去得太远了呢？黑格尔似乎已经对由柏拉图和亚里士多德的伦理生活，与斯托尔特与斯密的经济学规则之间的矛盾所引起的问题作出了一个机械性的回应。然而，他重新定位了对现代性的批判，即从一种美学转向政治理论和政治经济学。

在他以《实在哲学》(*Realphilosophie*)命名的1804至1805年期间的耶拿经济学讲稿中，在讨论自然哲学与精神部分里头，政治

---

① Hegel, *Ethical Life*, p. 176; and Aristotle, *The Politics*, trans. by H. Rackham (London: William Heinemann, 1932), bk. 3, ch. 7.

经济学的这些观念得到了进一步发展。马克思很可能没有使用过这些讲稿，但是这里头包含着一些黑格尔关于资本主义制度发展的最具批判性的论点。在工场当中，劳动的机械化和专门化已经发展到这一地步，“因为劳动的抽象，[工人]变得更加机械化，更加麻木也更加没头脑……自我的力量构成了其丰富的全面性；这已经丧失了”。[1] 贯穿这些讲稿，黑格尔谴责了机械化麻痹人的状况和后果、多样性人格的丧失、阶级制度的悲惨，也谴责了市场的非理性。正是这一制度，黑格尔将其特征描述为“一种以己之力将自己逼上绝路的生活(ein sich in sich bewegendes Leben des Toten)”。[2]

所有这些观念在其后来的巨著《法哲学》中都找得到踪迹。现代伦理生活的悲剧流露于关于资产阶级与市民、市民社会与国家之间二元论的卢梭式话语当中。他早期经济学讲稿中对现代性的激烈批判则丧失于超越社会中所有区分和矛盾的总体目标当中：在他的著作中，正当政治学设定了中心舞台之时，美学则再次获得了其对于政治学的优越地位。以此方式，国家在其思想中扮演起了一关键角色。其后期著作同样也表明了黑格尔从早期对政治经济学结构和劳动机械化、碎片化的坦率批判(《伦理生活的体系》与《耶拿实在哲学》)，转向了后期对现代性的包容。霍布斯的政治理论及其关于自然国家与“一切人对一切人的战争”(bellum omnium contra omnes)的假设，以及斯密关于工场中的劳动分工、自身利益、市场理性和市场的看不见之手等概念，仍然是黑格尔市民社会理论的核心结构特征所在。他对以上这些概念的态度事实上已经软化，包括他对现代性这一词汇的运用。他提出，通过“独立地将自我发展成为整体性，特殊原则跨越进入普遍性，唯有在普遍性

① Cullen, *Hegel's Social and Political Thought*, p. 68.

② Ibid.

当中，自我才获得其真理”。[1]在其早期著作的批判之光下显现出来的东西，如今在其后期著作已然驯服。市民社会的特殊性连同其对自身利益和个体需求、异想天开、主体欲望的满足，类似一切人对一切人的内战的市场竞争，以及生产组织的机械化，所有这些都变成了走向一个统一的、和谐的社会——走向一个伦理的普遍者——的过程阶段。黑格尔不再强调政治经济学中这些变化的否定性方面，而是强调他们所必定具有或至少能够具有的结构上的潜在普遍性。

> 与此同时，一个人从另外一个人那里抽象出来的生产技能和手段，实现了并且使得无论在哪里，人与人彼此之间都必须相互依赖，同时他们在满足各自其他需求的互惠关系上也都必须相互依赖。更进一步言，一个人自另一个人那里抽象出来的产品使得劳动越来越机械化，直到最后人自己可以靠边闪而由机器来填充其位置。[2]

黑格尔将现代性的发展视作一种辩证的演化，在此过程中，“主体的自我寻求通过普遍转化而成了特殊的中介”。[3]这些转变的结果是产生了一个其特征为更广大的社会整体性和经济关联所定性的社会，而这一社会整体性和经济关联植根于劳动分工和结构基础的发展，以期形成一个伦理生活的共同体，以及获得一种满足总体的社会和个人物质需求的能力。现代性的否定性方面被现代性概念自身的现实运动所超越了。国家的概念从它自身中产生出了它特有的结构确定性(财产、家庭和市民社会)，好像这就是它

① Hegel, *Philosophy of Right*, p. 124.
② Ibid., p. 129.
③ Ibid., pp. 129—30.

自身观念的潜能那样。这些最困扰人的问题大多数都在市民社会中由它自身内在的发展而解决了,即通过创造一个更广阔的社会相互依赖性和更发达的产业圈。国家既保护财产和法律范围内的个人自由和形式自由,同时也建立一种法律制度和法院体系在需求体系内来维持秩序。黑格尔充分意识到贫困和经济不平等的社会心理、"贫民窟"的产生、阶级社会中自尊的丧失以及更广泛含义上的政治自由的丧失。然而这里,一个真实的问题在于黑格尔是从市民社会的背景当中来定义自尊、道德和个体自由的。社会衡量的标准已经从希腊的城邦理想转换到了市民社会的理想。黑格尔已经从亚里士多德转换到斯密。

不平等和贫穷在结构上的否定性含义在于它们违背了市场经济和古典政治经济学的原则。黑格尔的整个国家哲学与古典政治经济学是如此紧密相关,以至于它没能逃出市场所产生的矛盾。他说道,"过度贫穷"和"贫民窟"是现代性的真实结构和本质的一部分,因为单单财富是不足以解决社会自身问题的。存在两种主要选择:第一,富有阶级在财政上可以选择要么从自身口袋里掏钱来建立一系列福利项目,以减轻被剥夺权利者的痛苦,要么用公共服务来达成这一目的。第二个选择是为失业者提供工作。这两个选择都违背了资本主义社会关系的逻辑。这一个选择之所以不可能的是因为自尊只能从个人的工作中来,第二个选择不可能则因为商品的过度生产和消费不足导致了资本主义最主要的宏观经济危机。国家无法为人民提供工作,因为在一个已经面临过度生产的社会中再生产更多只会加剧经济危机;它也不能提供公共慈善,因为这会破坏市民社会的整个原则。黑格尔仅仅不带评论地提出,在英格兰和苏格兰,穷人的命运(经济必然性)已经沦落为当乞丐。正是这一阶级矛盾推动社会超越其自身的界限(Grenze)或障碍(Schranke),[1]而扩张到新的未发展

---

① Hegel,*Science of Logic*, vol. 1, pp. 138—49.

的市场当中。经济已然具有互补的势头，可以解决阶级社会的内在矛盾。黑格尔从未承认这又带来它自身的新的矛盾，因而仅仅是观念辩证发展的另一个阶段。这将推动马克思去进一步发展这些观点，并展现资本主义的内在矛盾与国家在维护社会体系稳定方面的角色之间的内在关联。

国家是在私人和公共的社会体制之内对伦理的具体定义、表述和实现；它是客观精神的显现，是个体自由合理的具体化——“自我意识自由的理性生活、伦理世界的体系。”[①]传统观点将国家视为保护生命、财产、自由的社会机制，这种观点在黑格尔看来过于狭隘。相反，他把国家看作是纯粹理性和精神在现代共同体之伦理理想中的实现。[②]家庭、经济和国家是观念从其作为个体性、特殊性的阶段发展到普遍性的逻辑及其过程的结构成分。市民社会中的一切内在分化在国家的现实理性当中都被超越了。“国家作为政治实体，其根本特征是其自身诸阶段的实质的统一体，亦即理想性。”[③]国家的主权体现于君主制当中，君主制——连同其团体机构（利益团队组织）——将社会中一切不同的、分歧的要素整合进一个和谐的整体当中，这一整体的主要目标就是一般的善。

> 服务国家真正要求的是，人们应当摈弃他们主观目的的自私、任性的满足；通过这一牺牲，他们才获得权利在并且仅仅在他们忠诚履行他们的公共职能当中找到满足感。基于此事实，就公共事业而言，在普遍利益和特殊利益之间存在着联

---

① Hegel, *Philosophy of Right*, p. 170.

② 至于黑格尔的国家理论是否代表着对普鲁士独裁主义的一种辩护，疑惑它是代表着对代议政府的一种批判或者辩护，请参看下书中的争论，Walter Kautmann, ed., *Hegel's Political Philosophy* (New York: Atherton Press, 1970)。在过去为黑格尔做辩护的人包括 Ritter, Marcuse, Kaufmann, Avineri, Knox 和 Pelczyski；而激烈批判黑格尔的人则有 Haym, Hook 和 Popper。

③ Hegel, *Philosophy of Right*, p. 178.

系，这一联系建构起了国家的概念及其内在的稳定性。①

黑格尔没有考虑到他所吸收的古典政治经济学的社会意涵。在其后期著作中他对这一传统没有采取一种批判性的姿态。反过来，他关于希腊伦理生活和人的公共本质的理想，在他对现代社会之本质及其在克服内在社会经济矛盾中之作用的机械性、思辨性的处理当中（政治作为逻辑学）也丧失了。马克思在其《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中直接回应了黑格尔的政治理论。对于其中某些批判的分析将见于第四章。这里应当提一下的是，马克思对自由主义及其狭隘地注重唯我论和自身利益的某些批判，来自于黑格尔《精神现象学》以及后期著作中对政治经济学、康德式道德和法国大革命的抽象个人主义的批判。②

康德与黑格尔的伦理学与马克思的政治经济学

马克思看道德哲学之发展的角度与黑格尔相似。占据其社会理论中心的是人之为类存在者（Gattungswesen）的概念，其意谓个体既是一社会存在者，亦是一共同财富中的存在者。正是此观念渗透于马克思全部思想当中，从1844年的《巴黎手稿》直至1867年的《资本论》。正如阿维内利所言：

> 根据马克思的看法，基于个人主义的现代公民社会违背了人之为社会存在者这一观念。在此意义上，个人主义蕴含着一个人作为一独立实体的模式，其社会关系仅仅是达成其

① Ibid., p. 191.

② Shklar, *Freedom and Independence*, p. 190; and Kelly, *Hegel's Retreat from Eleusis*, pp. 62 and 128.

> 私人目的的手段而已；其将个体生存看作是人的最高目的，而把社会当作某种外在的形式的东西与个体相并置。如此一社会因其自身本质使然而无法发展出一种社会化模式的人。①

人之为社会存在者这一观念是马克思社会伦理学之基础；这一概念中介着其哲学、社会学和经济学的每个方面。因此，从其《论犹太人问题》开始，马克思的社会伦理学就可被视为是对资产阶级的个人主义和政治的一种批判，是对劳动分工和异化的社会生产关系的一种批判（《巴黎手稿》），是对道德哲学脱离政治经济学的一种批判（《哲学的贫困》），以及是对社会关系的拜物教和资本主义观念的偶像崇拜和意识形态的一种批判（《大纲》和《资本论》）。在所有这些事例当中，马克思都把批判的矛头对准了资本主义的理论和现实，因为它从根本上摧毁了共同财富（物质化的伦理实质）和伦理共同体（无阶级社会）的可能性。在资本主义社会，物质生存和经济成功的迫切需要，迫使个人作出破坏其类存在内容以及——最终——损害其自身个体性和自由的决定。康德虽预设了这一社会性内容，然在马克思看来，这是成问题的。在这些情况下，康德哲学是不可能的，因为道德哲学必须由社会学来加以补充。这两者变得不可分割。

马克思强调这样一个事实，即个人决定为市场逻辑所支配和决定，类的选择被排除出意识和公共领域。亚里士多德已经认识到社会政治体制的转变会带来新的正义标准。民主制、贵族制和寡头制产生出了不同类型的个体以及不同的社会理想、政治制度和伦理标准。马克思仍然接受个体与社会之间辩证的相互作用。这一范例将成为马克思潜在的伦理价值观，它影响马克思对人的

---

① Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1975), p. 33.

本质与社会制度结构的理解。正是通过社会的劳动组织以及民主的经济政治组织，个体得以在社会中规定并创造其自身。这些普遍原则在具体的制度中形成了类存在者，并且进一步确定人的历史性本质。它们赋予了政治经济学的结构框架，并且为自我实现创造了真正的可能性。

马克思承袭了激进化的康德式目的王国，以及黑格尔关于社会伦理在抽象权利、道德和伦理中的具体普遍性的观念（家庭、市民社会和国家）。经过费尔巴哈式转变性方法和批判的过程，马克思开始分析社会生产过程和阶级社会。①理解马克思的伦理概念必须也要理解19世纪发生在道德哲学和批判社会科学当中的革命，以及与此同时的在德国转向希腊社会和伦理思想启发下的对世界的反思。黑格尔将康德的道德转变成一个国家和政治学的问题，而马克思则将其转变成一个权力、阶级与经济学的问题。它从仅仅作为对政治经济学的一种批判，变成了一种社会实践和工人革命的理论。马克思的目标是要宣告废止自然法理论家、功利主义者和政治经济学家们的意识形态的道德内容和坏的信仰——他相信，如果要在人的尊严之道德法则以及个体自由的基础上建立起自我意识的共同体，那么以上这些就是知性上的障碍。②现代道德哲学的根源与预设都是基于自身利益、私人财产和资本积聚，马克思对这种现代道德哲学深恶痛绝。因此，我们可以看到，他的道德哲学不可避免要跟他的社会学和经济学理想紧密相关，正如亚里士多德和黑格尔那样。

在生产的过程中，在此过程所产生的对象中，在自我以及在共同体中，劳动的对象化和异化摧毁了人的生命活动、人与自然的关

---

① James O'Rourke, *The Problem of Freedom in Marxist Thought: An Analysis of the Treatment of Human Freedom by Marx, Engels, Lenin, and Contemporary Soviet Philosophy* (Dordrecht, Netherlands: Reidel Publishing, 1974), pp. 15ff.

② Ibid., p. 12.

系、人的类存在及其与社会中其他个体的关系。如果社会和政治学是——如黑格尔所相信的——道德意志和义务之具体普遍性的真实内容和基础，那么——对马克思而言——康德式道德的具体内容只能是这样一种异化，即“使人自己的身体，同样使在他之外的自然界，使他的精神本质，他的人的本质同人相异化”。[①]道德先验主体性的关键在于政治经济学当中；自我意识、自由、道德自治和目的王国的关键在于那将我们捆绑于日常生活的结构当中。

根据马克思的看法，在此社会生产关系的背景中，人将自身显示为一类存在物。生产活动不仅仅是维持生命的一种途径，而且是对人类的一种本质性表达。人与他者的关联及其在理论上对其本质上无机之自我的占用，是在每一个创造出——通过对象化——制度上的安排和结构以区别出人类生命并赋予其以意义的行动中完成的。在此，马克思的劳动概念关联上了希腊和德国古典的教育（paideia 和 Bildung）观念，并且代表着对这些观念的一种极为激进的处理。社会的体制培育了人的社会性本质。黑格尔以一种强调一具有社会和自然关系的物质世界中的体力劳动与文化劳动之重要性的方式，将古典伦理学与政治经济学统一起来，在这一条道路上，马克思追随黑格尔。这些制度是在客体性和主体性的双重维度内产生出来的——亦即，在异化了的私有财产与劳动的主体性分工的双重维度之内。由此导致的结果是，自我意识的可能性以及个体向共同体之道德整体的重新融合都丧失了。生命本身纯粹成为更深入的资本侵占的一种手段。

通过实践创造对象世界、改造无机界，人证明自己是有意

① Karl Marx, "Alienated Labour," in *Karl Marx: Early Writings*, trasns. by T. B Bottomore(New York: McGraw-Hill, 1963), p. 129. [译按]中译参看《马克思恩格斯全集》第二版，第三卷，第274页。

> 识的类存在物，就是说是这样一种存在物，它把类看作自己的本质，或者说把自身看作类存在物。……因此，劳动的对象是人的类生活的对象化：人不仅像在意识中那样在精神上使自己二重化，而且能动地、现实地使自己二重化，从而在他所创造的世界中直观自身。①

私人财产——像诸神一般——作为资产阶级社会中异化了的阶级关系的客观表现和衍生结果而出现。在权力和权威关系的基础之上区分开来的社会产品和社会性建构的社会财富，直接地关联于所有制与生产方式的控制。马克思已经将斯宾诺莎和黑格尔的主体—实体的主体转变成了一种对社会关系的分析，社会关系构成了现代工业社会的劳动分工和财产所有制的基础。这些社会关系在古典政治经济学那里仅仅以契约、资本、财产和市场普遍规律等外在形式出现。马克思相信，一种批判的社会科学必须揭开那些在理解现代性当中，作为真正的决定性因素而存在的深层结构和无意识的社会阶层。

生产的社会学要素（阶级与社会关系）与经济学要素（市场的技术理性和经济理性，包括其功利主义的意识形态）之间的二元论，构成了马克思一方面批判虚假意识与异化，另一方面批判实证论与科学的基础。因为经济体系的技术理性和工具理性背后隐藏着阶级压迫、剥削和社会异化，所以只有当劳动阶级将自身看作是主体——看作是客观经济规律的真理——之时，自我意识才建立起来了。在表象背后，站立着以财产、权力和阶级为基础的社会权威关系现实。分析的目标推动着我们在一个新的经济政治共同体

---

① Karl Marx, "Alienated Labour," in *Karl Marx: Early Writings*, trasns. by T. B Bottomore(New York: McGraw-Hill, 1963), pp. 127—28. [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第三卷，第 273—274 页。

内创造出一种可以理解这些关系的人的共同存在、人性——理解它们的历史演变，它们的内在机制和法则（资本的逻辑），以及它们呈现给社会变迁的可能性。

马克思的伦理学基于对一个人类社会的召唤。“因此社会是人与自然联合的完成，是对自然的真正复活，人的自然化的实现以及自然的人性化的实现。”①它是一个有自我意识的目的社会——其中理性的标准并不存在于工具性要素和功利主义前设当中，而是存在于对道德共同体的自由的、民主的、清晰的表达当中。新社会将不再基于任意的需求，基于自由民主国家的虚假普遍主义，或者基于私人生产的混乱，这个新社会将是一个真正的民主社会，它综合了普遍的共同财富和特殊的类存在者。这要求的不单单是产业主义的技术成就和一种新的理性形式，使得社会由以产生并主导其自身历史，而且是现代性与古典传统的融合——这需要理性的自我反思，以及对现代性之文化基础的精神重述。对马克思而言，这显而易见要求一种向古人的回归。当所有这一切都完成了，关于现代道德的康德式问题及其对个体决定的强调将再次变得重要起来。但这一回，它将融合进社会大背景当中，从而促进个人自治的发展，并且培育出一种自我立法的道德存在者。

在马克思的早期著作中，异化被解释为这样一种状态，即从客体的财富关系方面来理解主体的阶级关系。在后期著作中，拜物教的概念指的是特定情况下的经济规律占据了以往在启蒙运动之前宗教和文化所占有的位置。这一全新经济制度的部分特征是普遍性、不变性和全然理性。但最终正是这一制度，将社会和社会关系贬斥为抽象普遍形式的价格和市场能力；这是交往价值的虚假普遍性。当然，马克思的这一观点凭借的是在康德道德哲学中所

---

① Karl Marx, "Private Propetty and Communism," in *Karl Marx: Early Writings*, trasns. by T. B Bottomore(New York: McGraw-Hill, 1963), p. 157.

发现的对经济交换的批判，以及康德对一自治、自由个体之道德行动的重要性的认同。罗滕施特赖希(Rotenstreich)在其《从实体到主体：黑格尔研究》一书中断言，马克思的商品拜物教概念来自于康德对“目的王国”的分析。[①]他从康德的《道德形而上学基础》中摘录了这一段话：

> 在此目的王国中，一切事物要么有价格，要么有尊严。无论什么只要是有价格的东西，都可以用等价的其他东西来进行替换；另一方面，无论什么只要是超越于一切价格，且因此没有等价物的，那它就具有尊严。那些关系到人的总体倾向和需求的事物都具有一个市场价格……而那些构成条件，使某个事物单单在此条件之下自身就能具有一个目的的事物，都不具有纯粹相对的价值即价格，而具有内在价值，即尊严。
>
> 现在，道德成了这样一种条件，唯有在此条件下，一个理性的存在者可以自身具有一个目的，因为唯有如此，它才可以成为目的王国当中一位立法的成员。[②]

如果这是马克思对道德(尊严)与价格(拜物教)之间关系的理解，那么发展一种道德哲学及其关于道德行为的普遍抽象的准则这样一种观念，就与马克思对哲学的理解相矛盾了。当道德拜物教成为哲学的社会内容，道德哲学就变得不可能。此时此地，我们又一次看到康德式道德——我们已经看到它始于对经验论的批判，却终于对经验论的肯定——是以道德自治和人的尊严开始，最终却又瓦解了这两者，与此同时也瓦解了道德本身的真正可能性。

---

① Nathan Rotenstreich, *From Substance to Subject*: *Studies in Hegel* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), p. 119.

② Ibid.

《资本论》是从使用价值与交换价值——或者是用于个人使用之产品的社会生产与为了产生个人利益而对商品的私人占有——之间的矛盾开始的，因此也正是在这一点上，《资本论》可被视为是马克思伦理理论的完成。从他批判宗教、国家、自然理论和功利主义道德哲学，到批判市场的阶级结构和经济理性，马克思是在批判各种各样的"形而上学的精妙和神学的美好"——亦即，神学表现的各个不同方面，无论是在一种本体论的概念形式，还是在一种经济学、政治学的概念中（以及他们在结构和历史上的相互关联）。

在较早期的手稿当中，马克思从劳动对象本身方面讨论了对象化的过程，但在《资本论》中，他关注的是关于资本发展和积聚的经济学规律的社会整体性。在这两个地方，批判的焦点都在于人的意识与人类共同体的异化，它使得自我意识和自由变得不可能。如果经济和社会发展的规律具有神一般的品质，并且被视为是理性的实现，那么道德行动和人的自由的可能性就丧失了。但马克思在内心深处秉持着这样一条黑格尔式真理：主体是客体性的真理。那看起来是经济学的客观规律——建基于自然状态的普遍心理学或功利主义行为的预设——的，其实不过是对一种社会阶级关系的特殊的、现象的形式的理论性和结构性表达（主体性）。这是历史唯物论的核心所在，特别是当它与道德问题相关联的时候。[①]当特殊者被误当作普遍者的时候，偶像崇拜就出现了；最后，当人民按照这些错误的普遍者来行动时，压迫就出现了。只有当一个人洞察到这一点之后，道德行动之可能性的真正社会条件才得以可能。

① Karl Marx, "The Holy Family," in *Karl Marx and Friedrich Engelss, Collected Works*, vol. 4 (New York: International Publishers, 1975), pp. 39 and 53, and "The German Ideology," in *Karl Marx and Friedrich Engels, Collected Works*, vol. 5 (New York: International Publishers, 1976), pp. 455—83.

> 资本主义社会中包裹一切现象的拜物教的假象,成功地隐藏了真实性,但隐藏的不仅仅是现象的历史性也即暂时性与转瞬即逝的本质。这一隐藏因如下事实变得可能,即在资本主义社会中,人的环境,特别是经济学的范畴,直接乃至必然地以客体性的诸形式向他显现,由此遮盖了它们其实是人与人之间相互关系的范畴这一事实。相反,它们显现为物以及物与物之间的关系。因而,当辩证法摧毁了虚构的范畴之不朽性时,它也摧毁了它们的具体性特征,并且为真实的知识清理出了道路。①

随着这一关于真实的知识而来的,是创造出一个基于实现人的真实需求、自由意识和自由的社会的可能性。社会的重新融合预设了文化的再聚合——现代性与古代的融合。

从黑格尔的需求体系到马克思的需求理论

当黑格尔接受了古典政治经济学,同时却没有解决其内在矛盾之时,他也没有考察公民社会中由需求体系派生之需求的性质。在亚里士多德、黑格尔和马克思看来,需求是社会粘合剂,使社会结合在一起。这一特性也是古典政治经济学的特有品质,但唯有马克思考察了派生需求的类型与社会体系的强制之间的关联。其自《巴黎手稿》始发展起来的人类需求理论,核心围绕人的本性与类存在的问题,这一理论贯穿其整个著述,直至《大纲》和《资本论》中对自我实现与社会需求的探讨。马克思需求理论在其社会正义

---

① Georg Lukacs,"What Is Orthodox Marxism?"in *History and Class Consciousness*: *Studies inMarxist Dialectics*, trans. by Rodnety Livingstone(Cambridge, Mass.: MIT Press,1971),p. 14.

理论中之地位，我们将留待第五章中加以处理。海勒（Agnes Heller）提出，马克思的需求理论是其劳动力与剩余价值理论的基石。[①]需求概念在古典政治经济学中被假定为仅仅适用于市场经济里资本主义稀缺的表达。马克思的理论是对店主式功利主义看法与黑格尔对公民社会中之资本主义需求体系的无批判接纳的双重回应，其关涉社会中所产生之需求的物质本性和精神本性。

马克思拒斥这样的观念，即需求纯粹是一经济学范畴，其内容只能由市场限定。不但需求的确定可以外在于资本主义，它们也可被视为是对资本自身逻辑的一个回应。需求理论为马克思早期和晚期著作中的资本主义批判提供了某些规范性基础和假定。需求成为对异化了的、物化了的社会关系的生物学、心理学和社会学表达。那些在资本主义社会中不能加以计算的或者难以实现的东西为批判政治经济学本身提供了一个理论框架。马克思驳斥了对生命、自由和财富之需求的形而上学基础（需求是在一市场经济中加以计算的），而寻求以其他类型的社会学表达作为替代——诸如对共同体、普遍善、环境、文化、教育、公共领域、工作以及人的社会本性等的需求。“富有的人同时也是一个需要对生命有各种各样人性表达的人，其自身的自我实现作为一种内在必然性，作为一种需求存在着。”[②]最富有的人是拥有朋友的人。由此，向亚里士多德的回归变得显而易见。

这些社会需求不能表达为是私人竞争领域当中的个人自身利益的反映；在一个需求被还原为市场范畴和市场逻辑的社会当中，要对它们进行计算极其困难；而最后，它们不是对功利主义形式的私人消费或个人物质享受的满足的反映。马克思的理论从康德关

① Agnes Heller, *The Theory of Need in Marx* (New York: St. Martin's Press, 1976), p. 23.

② Marx, "Private Propetty and Communism," pp. 164—65.

于人的尊严和目的王国观念、费尔巴哈的类存在概念、亚里士多德关于政治共同体中自我实现的观念以及黑格尔的向希腊回归当中借鉴良多。马克思的整套理论都建立在这样一个观念之上，即物质需求仅仅是问题的一小部分，而在"自由王国"中，人的潜能的最充分发展才是最重要的。从探讨类存在的自我实现，到自由王国中的自我实现——从其最早期著作到晚期著作——正是这一经德国古典传统增益了的关于需求的希腊概念，成为理解马克思需求理论的关键所在。

在其对异化劳动的分析中，马克思假定工作是类存在的一种需求。个体在作为一个人或者一个社会存在而生产自身的过程中，完成了对自身发展和自我实现的需求。外在化和客体化是无异化状态中的片段，由此个体的和社会的创造性得以显现。这一创造性包括了物质财富和文化财富的生产、经济制度和社会制度的产生。在发展康德认识论（真理的构造理论）和黑格尔现象学（历史在自我意识中的现象学重建）的社会学和人类学内涵的过程中，马克思从其对人的类本质的理解中演变出一套需求理论来。康德通过对多重表象（质料因）和知性范畴（形式因）的综合而用纯粹理性构造经验世界，黑格尔谈到劳动——即便是精神劳动——作为文化形式创造者，是绝对精神寻求自身同一性和自我意识的显现，而马克思则同时在手工劳动和脑力劳动当中来讨论个体的自我意识、自由创造性。

就康德而言，创造性是对知觉世界的认识论创造；对黑格尔来说，这是精神在社会历史中的自我展开；而在马克思看来，这是政治经济学的制度和社会关系的创造。这一意识生命活动在现代性中变成了被迫的、异己的劳动。"这不是一种需求的满足，而仅仅是满足其他需求的手段。"①对私人和公共领域——在经济、政治、

① Marx, "Alienated Labour," p. 125.

社会和文化范围——内的类存在的生产性表达的需求，是对生命自身一种表达，因而也是对个体真实需求的一种表达。根据审美的、政治的统一与和谐的规律，它重新构造出作为自我意识和自由的个体与类。随着为劳动与能力的区分、私有财产和阶级结构所定性的现代社会生产的组织化，“富有创造性的生活”——连同自身发展、共同体和社会交往行动——变得不可能。对共同体、社会交往行动和认同、经济和文化的创造性以及掌握私人和公共决策等这些类的需求是马克思需求理论的组成部分。这是对基于古典政治经济学之需求体系的一个批判。其拥护的是一种表达类存在中之普遍性的需求。

然而，资本主义社会中的需求被还原为了市场之特定理性的表达，还原为私有财产。在此，单纯的“所有或拥有”的行为，成为个体以唯我论的方式据有社会显示的唯一手段。在感性和意识的层面上，这进一步拓展了政治领域当中的抽象个体论。“私人财产把我们变得如此愚蠢和褊狭，以至于一个对象，当我们拥有它时，当它作为资本而为我们存在时，或者当它直接作为我们的饮食起居，简言之即以某种方式为我们所用之时，它仅仅是我们的。”①富于创造性的生活变成了更进一步地积累和拥有财富的一种手段，而非人之潜能的自我表达。现代性的需求是斯密和李嘉图所指的那些，而非亚里士多德和伊壁鸠鲁所想的那些。在马克思看来，战胜现代性的二元论和矛盾是必然的，这不是出于对历史的某种普遍的、决定论式的理解，而是因为在道德上必然要求，除了纯粹经济积累之外，还要求存在并实现其他类型的社会需求。共产主义的必然性在于个人在道德上必然要求发展更高层的精神性需求，而这在一个资本主义社会当中是无法实现的（甚至是无法言

---

① Karl Marx, "Needs, Production, and Division of Labour," in *Karl Marx: Early Writings*, trans, by T. B. Bottomore(New York: McGraw-Hill, 1963), p. 159.

明的)。

现代需求的特质是人为的、异己的,造成的是自身麻木,其基础在束缚于社会体系的诸个体。需求成了社会支配和控制的另一套机制,而非个体自由的表达。“因此,对货币的需求是由现代经济体系所创造出来的真实需求,也是其所创造出来的唯一需求。”①按照马克思的说法,在友谊的伪装之下,这些需求产生了普遍性的剥削,因为它们忽视了社会交往行动的真实基础,制造了“不健康的欲望”,并且最终导致了工人“像野兽般的蒙昧”。②

> 首先,通过将工人的需求简化为用以维持他们肉体生存的悲惨的必要性,并且通过将其活动还原为最抽象的机械运动,这位经济学家断言,除此之外人没有更高的活动和娱乐的需求;此外他还宣称,这样一种生活是人的生活方式。③

通过把需求化约为单纯的经济需求,政治经济学家的功利主义从人类社会活动的真实本性中抽象了出来。当社会按共产主义原理建构起来之时,“他们的联合本身就创造出了一种对社会的新需求——而那看似是一种手段的也变成了一个目的。”④在梅扎罗斯(Meszaros)看来,这是道德评价的唯一标准,无论何时都适用于社会。⑤正如卢梭和康德所强调的,人的尊严要求个体掌握他们自身的道德生活,并且在个体与其社会——普遍与特殊——之间不存在分裂。虽然他们在特定的观念上各不相同,但卢梭和康德都

---

① Karl Marx, "Needs, Production, and Division of Labour," in *Karl Marx: Early Writings*, trans, by T. B. Bottomore(New York: McGraw-Hill, 1963), p. 168.

② Ibid., p. 169.

③ Ibid., p. 170.

④ Ibid., p. 176.

⑤ Istvan Meszaros, *Marx's Theory of Alienation* (New York: Harper and Row, 1970), p. 184.

指出，唯当普遍意志或纯粹理性的道德法则不是强加于他们的，而是对他们个体意志的表达，那么个体自由才能得以保存。当个体遵从普遍的道德法则之时，他们也是有效地遵从了他们自治之自由意志的命令。然而，在一个感性、知觉、嗜好、需求和道德为经济所侵蚀的社会中，饮食、谈论和艺术爱好实践等等活动都不再是共同交往的社会基础了，而仅仅意味着赚钱和积累财富。人之潜能的实现——如马克思所述——还原成了“他自身凌乱的生活、他的突发奇想和他的怪诞无常的意念的实现”。①

马克思早期著作中的需求理论是以其关于人的本性、社会心理和人的感性的看法为中心的，而其后期著作则重点强调资本的结构和逻辑及其对个体自身实现的影响。②在《大纲》和《资本论》中，需求理论紧联着资本概念更广阔的历史性和制度性框架。整个经济制度被理解为是“牺牲了人类自身的目的而变成了一个全然外在的目的”。③伴随着对社会的内在矛盾和异化劳动的超越，从总体上消除用劳动和劳动时间作为财富创造标准，消除用交换价值来衡量社会需求和用途，以及最后，完成人类解放，然后形成这样一种状态，它会带来

> 个体性的自由发展，从而减少社会必要劳动时间不是带来剩余劳动量的增加，而是将社会的必要劳动从总体上减少到最小程度，而这关系到艺术、科学等等，到那时，对他们所有

---

① Istvan Meszaros, *Marx's Theory of Alienation* (New York: Harper and Row, 1970), p. 178.

② Agnes Heller, "Towards a Marxist Theory of Value," trans. by Andrew Arato, *Kinesis*, Graduate Journal in Philosophy, Southern Illinois University, 5, 1 (Fall 1972), pp. 20—21, and her *Theory of Need*, p. 104.

③ Karl Marx, *Grundrisse*, trans. by Martin Nicolaus (New York: Vintage Books, 1973), p. 488.

人来说，个体的发展连同所创造的手段获得释放。①

当必要劳动时间以社会个体的需求来衡量——以他们的自我实现的类需求——就会创造出真正的财富，与此同时也带来休闲时间的增加。对马克思而言，社会的真实财富在于其成员，而非其利润。“因为真实的财富是所有个体的发达的生产力，”②这一点在资本主义经济性质之下变得不可能。在资本主义中，生产力的完全发展意味着在市场上的成功，因为资本主义将一切更高层次的追求化约成了实现资本积累的手段。那些不是在经济上具有效益的人的潜能都不能幸存下来。在马克思早期著作中，需求理论为其人论提供了规范的根据，而在其晚期著作中则为其对政治经济学的结构性和历史性批判奠定了基础。在努斯鲍姆看来，马克思的理论直接关联着亚里士多德关于幸福、人的功能和人的能力的理论。马克思从亚里士多德那里借鉴来的主要有以下两方面：

> 真正人的生活要求以一种糅合了合理选择和理性的方式来开展一个人的所有自然活动；以这样一种人性的方式来运作的能力并不是自动向所有人开放的，而必需在一定的物质和社会条件下为它们创造出来（从最基本的能力当中提升出来）。③

---

① Karl Marx, *Grundrisse*, trans. by Martin Nicolaus (New York: Vintage Books, 1973), p. 706.

② Ibid., p. 708.

③ Martha Nussbaum, "Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Suppl. vol., ed. by Julia Annas and Robert Grimm (Oxford, U. K.: Clarendon Press, 1988), p. 184.

第四章　古人、民主与马克思的古典自由主义批判

导　言

这一章将考察马克思的自由主义批判，这一主题贯穿着马克思前期和后期著作，包括他在古人的高度上的愿景——这赋予了批判以其独特性。随着对自由主义的批判及其经济民主理论的发展，马克思伦理学迷局当中的另一重要片段也尘埃落定、头绪分明了。伴随着需求和类存在的理论，马克思的社会民主理论也为进一步分析其社会正义理论提供了一实质性框架。在此，自由主义不单单被理解为是一以洛克和密尔为代表的政治现象，而且被理解为是19世纪英国社会的整体精神。正是这一社会整体构成了现代性最主要的结构性和文化性的方面：认识论和科学、伦理学和政治学、心理学和人的本质以及国家和经济学。不能理解这些部分是如何紧密地融合在一起的，就不能理解马克思批判自由主义和现代性的真正的激进本质。把重点放在这些素材之上无疑又是一条途径，使我们可以更切近地看到他前期著作和后期著作之间的整体性——这一领域同样也是其

他人已经处理过的。[①]马克思的自由主义批判可以拆分成以下诸方面：

批判古典自由主义的认识论基础[②]

1. 批判自由主义的认识论和科学
2. 自由主义的意识理论
3. 哲学上的两分或康德的二律背反
4. 道德认识论
5. 拜物教作为一个认识论和方法论的范畴

批判古典自由主义的政治哲学

1. 批判自由主义的心理学和人类本质观
2. 自由主义的权利与道德哲学：自然权利理论
3. 政治自由主义
4. 自由主义的哲学人类学
5. 关于自由、个人主义和财产的自由主义观点
6. 自由主义的国家理论
7. 功利主义：其幸福观与最多数人的最大善原则

批判古典自由主义的经济学理论

1. 批判异化

---

① Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx* (London: NLB, 1971), Georg Lukacs, "What is Orthodox Marxism?" in *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trans. by Rodney Livingstone (Cambridge, Mass: MIT Press, 1971); and Iring Fetscher, *Marx and Marxism* (New York: Herder and Herder, 1971), pp. 3—25.

② George McCarthy, *Marx' Critique of Science and Positivism: The Methodological Foundations of Political Economy* (Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988).

2. 社会生产关系的具体化
3. 劳动的商品化
4. 自由主义的需求理论:功利主义与古典政治经济学
5. 经济矛盾理论
6. 劳动价值理论
7. 经济危机理论:比例失调、过度生产和消费不足

这一章将结合各种不同的著作,以形构出一个全面的、整体的马克思自由主义批判。总体而言,二次诠释都强调其思想的编年或发展阶段,尤其是在其一生当中可以区分出来的方法论、认识论与社会学诸时期之间的种种差异。将马克思著作分成不同阶段、时期或者认识论转变的传统做法,损害了其总体分析的深度与广度。然而在此,所强调的重点不在于其方法论,而在于他对现代性的全面批判。这一图景的大致框架将着重于其对资本主义社会体系的哲学、社会学、政治学和经济学等批判的融合,因为他的思想范围覆盖了从认识论批判到现代意识;从现代科学到自然的技术性异化;从个体自由到市场的非理性;从工场中的经济剥削到自我意识的丧失;从经济危机和社会畸形发展到人的个性发展的扭曲。

马克思的社会理论并不是对社会体系单单某个方面的谴责或拒斥,而是对其所有社会和文化形式的压迫与不平等的全盘拒斥——从经济和政治体制到现代意识自身的形成。然而,在马克思著作中的某些地方,自由主义那些独有特征依然得到了积极的评价,而被当作是走向未来人类解放的重要阶段:现代的科学和技术成就、基于政治权利和公民自由的政治制度的建立、现代一些最明智的头脑的哲学洞见。马克思的分析既代表了对自由主义的批判和否定,又代表了对其中之解放潜力的激进化。这个新解放的社会将从自由主义社会自身当中诞生。因而到那时,自由主义的批判性要素将与古代传统合为一体。

虽然马克思质疑大部分的古典政治经济学、功利主义和政治哲学，但是他的激进人本主义和自由主义却是建立在其诠释卢梭、康德、黑格尔、密尔和李嘉图等人的基础之上。①从这条道路进入马克思思想具有这样的好处，即马克思对自由主义的批判由此可以从两个有利位置来加以理解：对自由主义政治经济学的全面批判，对自由主义特定的价值和权利观念的接受——诸如对个人自由和个体权利的维护。但唯有当其分析当中所有有分量的、重要的因素都被整合在一起之时，人们才可以完全地领会到这一接受。而如果它们没有整合在一起，那么它们也就几乎没有任何意义；最常见的结果就是，马克思往往被诠释者认为是尤其反对个体自由以及一般的伦理学。

无论如何，马克思对现代性问题的回应不应当影响我们理解其对个体性与权利的尊重，这是他的人类解放观念的一部分。他对社会心理学的考察以及他对自然权利的意识形态和错误意识的批判，这些都不能够与他本人的政治哲学及其对一理性社会中的政治自由的理解相混淆。对道德和自然权利的批判是对17、18世纪的个人主义，以及对个人主义在社会心理学、认识论和政治理论中的种种不同表现的总体批判，所有后面的这些理论形式都是非历史性的、非社会性的。它们是如此紧密地结合于自由主义的意识当中，以至于无论对何者的批判都被看作是对另一者的批判：批判自由主义道德被视为是对所有道德的攻击，正如批判现代科学

---

① Lucio Colletti, "Rousseau as Critic of 'Civil Society,'" *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*, tans. by John Merrington (New York: Monthly Review Press, 1972), pp. 143—93; Graeme Duncan, *Marx and Mill: Two Views of Social Conflict and Social Harmony* (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1973); Philip Kain, *Marx' Method, Epistemology, and Humanism: A Study in the Development of His Thought* (Dordrecht, Netherlands: Reidel Publishing, 1986), pp. 28—57; and Lucien Goldmann, *Immanuel Kant*, trans. by Robert Black (London: NLB, 1971).

被解释为是拒斥科学本身。对于将特殊误解为普遍，现代社会理论家当然难辞其咎。这是偶像崇拜的一种当代形式。

马克思批判自由主义的哲学、认识论和结构性根基，以期将其对公共领域中个人自由的核心洞见从其有限的哲学和经济基础的制约中解放出来。现代性的矛盾——可见于公民社会与国家、资产阶级与公民以及人权与公民权之间的矛盾当中——首次以不同于马克思早年的方式得以分析，即不同于其早年将伊壁鸠鲁的个人主义与源自亚里士多德的人的社会本质并举的方式。因而，马克思的认识论和伦理学——它们从古典政治经济学的局限中脱离出来，进而置于自由主义社会关系的更广阔背景中——开启了大量更为丰富的疑问和议题，而这些问题是传统或当代的自由主义所未曾设想过的。这里，问题重点在于分析政治自由主义诸不同方面。首先要处理的是自由主义认识论和科学的哲学根基，而对经济自由主义批判的考察将放在下一章。

自由主义心理学、工场和畸形的自我发展

对马克思而言，工人是在生产过程中实现自身的；他们在生产社会物质商品的活动中发展其与生俱来的、个体的能力和天赋。但除了这一主体的创造性之外，他们也创造了社会的客体性：感知对象、文化生活与社会制度，连同必要的物质商品，这些都是他们活动（实践）的产物。事实上，在马克思看来，这一活动正是人之为人的根本特征。在此创造性活动中，个体形构起了人类生存的主体性与客体性条件。实践概念——马克思取自于黑格尔——的这一方面，对理解马克思的对象化与异化概念来说是至关重要的。构成社会世界之对象的产品，连同其制度、价值和习俗等，都是劳动本身对象化的结果。在一个使工人得以从一切人为的和历史的压迫形式中解放出来的社会背景中，工人创造出一个世界，在此世界中，产品

成为他或她的自我意识的真实显现。正是这样一种创造性形式(客体化)将人的劳动跟动物行为区别开来。人为了肉体的存活以及实现其作为一类存在的普遍本性而从事生产。共同体是这一普遍本性的明白显示,正是通过共同体,客体化和自由才变得可能。自由是人的特殊性和普遍性在生产过程中的最充分的表达。在此,个体表达了其特殊需求并且反过来也获得了商品,而商品本身则是共同体得以产生并维持下去的物质条件。只有在共同体中,人才有机会成为真正的人。与亚里士多德的方式一样,马克思也把政治经济学问题看作是社会经济学的一种形式;就政治经济学家这一术语在19世纪的古典意义而言,他们两人都不是政治经济学家。

通过从这些于理论王国和物质王国中表现出的社会关系里头抽离出来,古典自由主义也从权力关系及其影响意识本身形成的问题中抽离出来。意识被看作是给定的、先天建构的、履行功能的真实——已经存在的并且要发挥作用。[①]自由主义心理学连同其对意识的不恰当理解,本身就是错误意识的一种意识形态和模式。

> 如果心理学还没有打开这本书……,那么这种心理学就不能成为内容确实丰富的和真正的科学。如果科学从人的活动的如此广泛的丰富性中只获知那种可以用"需要"、"一般需要!"的话来表达的东西,那么人们对于这种高傲地撇开人的劳动的巨大部分而不感到自身不足的科学究竟应该怎样想呢?[②]

---

① 关于对自由主义的认识论基础和社会心理学基础的批判,请参见 Thomas Spragens, *The Irony of Liberal Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), esp. ch. 2。

② Karl Marx, "Private Property and Communism," in *Karl Marx: Early Writings*, trans. by T. B. Bottomore(New Youk: McGraw-Hill, 1963), p. 163. [译按]中译文参见《马克思恩格斯全集》第二版,第三卷,第 307 页。

意识概念从心理学领域向政治领域转换的问题尚未加以考虑。意识的形成是否构成一个重要的政治学问题呢？其产生的方式与样态及其由以在当中产生的社会机制，是否也构成政治学问题呢？如果它的形成在自由主义心理学和政治哲学的概念抽象当中不成问题的话，那么自由可视作是从外在标准中解放出来的。[①]单子具有一个独立的原子结构，不容许有任何外在的影响，因而也不容许有任何外在的标准。但这17世纪的心理学，对于社会学和历史学的发展而言是远远不够的，后两者是19世纪德国社会思想之精神科学(Geistewissenschaften)的核心组成部分。社会化一旦被看作是一个重要的考虑因素，那么意识的形成在政治哲学中便成为一个核心问题。传统自由主义在消极自由与积极自由——从外在自然标准中解放出来的自由与使得特定类型的活动得以可能的自由——之间的分歧也将不复存在。

个体意识是通过语言、规范和社会结构形成的，这一点一旦被接受，那么传统的分歧也就消解了，因为不再存在任何消极的或积极的自由，个体自由与社会自由之间也不存在任何断裂。"从……解放出来的自由"如今必须转变成一种"向往……的自由"，因为不同的社会结构将会带来不同形式的意识，以及为表达和实现一个人的自我意识和个体性带来不同的机会。[②]消极自由之有可能，是唯当个体从社会结构中完全脱离开来，以至于在消极自由那里，任何社会结构的干扰都被看作是在政治上对个体权利的侵犯；对这样一种自由主义观点的认识论根基和心理学根基，马克思都一并加以拒斥。

---

① 关于积极自由与消极自由及其知识背景的讨论，请参见 Isaiah Berlin, "Two Concepts of Libery," in *From Essays on Liberty*(New Youk: Oxford University Press, 1970), pp. 118—72。

② See Graeme Duncan, *Marx and Mill*; and C. B. MacPherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*(Oxford, U. K.: Oxford University Press, 1977)，以对比自由主义政治理论的不同预设以及它们对于社会结构所具有的意义。

正如我们在第三章最后讨论马克思的需求理论时所看到的那样，私有财产对社会的影响是如此深远，以至即便是感官也受其影响。马克思将看、听、嗅、欲求、思考等官能称作“个体性的器官”，因为正是通过它们，我们经验到我们与世界的最初接触，从而将我们自己与世界区别开来。人是凭借这些途径来把握客体世界——且由此来把握人的现实和意识本身。这一客体性已经被建构为关于异化劳动的错误的客体性。把握此外在世界的行动本身就是异化过程的一部分。现代性的社会生产关系深深地嵌入了个体的感知和意识当中，建构起我们与世界的关系。弗洛伊德关于无意识以及本能冲动之社会压制的理论，对社会理论具有极其重要的贡献。但是，他关于性驱力的压制的观念，还应当补充上最首要的社会压迫，而这种社会压迫是由资本的逻辑产生的。这两种情况最终都对现代意识的形成产生不良影响。那么在马克思看来，关键点在于人类所创造的对象应当“确证并实现其个体性”，其目标在于创造与“人类和自然存在的所有财富”相关联的人的感官。[①]因此，对象应当成为人类本质的生成与显现的一部分：希望、价值、习俗和社会规范，通过这些，其生命得以建构起来，其独有的个体性也得以实现。而当社会制度瓦解了人在工作中对象化自身的这一过程，那么资本主义的权力关系、逻辑和结构性强制就进一步融入到了个体的心理和意识当中。

对自由主义道德与自然权利理论的批判

马克思没有发展出一套道德理论，其关于道德的主张——正如卢卡斯(Steven Lukes)所指出的——远不是连贯的、清晰的。古典自由主义关于自由、平等、博爱和公正的价值——在马克思看

① Marx，“Private Property and Communism，”p. 162.

来——不过是表达了一个现代神话，它只会混淆和误传这些利害攸关的现实问题。这些价值营造了一个有待实现的乌托邦理想的影像，而它们其实是抽离自人性之终极目的的真正问题，抽离自个体在人类社会中的实现，以及阶级体系本身。关于马克思为何如此批判自由主义传统中的自然权利理论，卢克斯给出了一大堆理由。权利理论（theory of Recht）天生就是意识形态的，因为它掩盖了阶级社会和阶级冲突的真实本质。[①]在此意义上，它与宗教的本质和社会角色相类似。两者都在一个不平等的社会中制造了一种平等的假象；制造一种社会中的博爱假象，而其实质乃为劳动商品、异化和物象化的社会关系所统治；制造一种自由的假象，于此同时却只有不断的机制化、控制意识的市场力量和想象中的个体理性决定；并且在阶级社会中营造一种社会正义的假象，而阶级社会对于平等、博爱和自由根本就无能为力。

卢卡斯说道，欲达权利理论之本质核心，则应当提出这一问题："这些权利是在回应什么问题？"[②]其所揭示的是一种关于个体和社会的看法，个体和社会是相对抗的，并且是潜在地灾难性的。这些社会冲突要求有权威的规则和标准，使能够规范社会交往。通过理性地分配个体的权利和义务，这一理论产生了这一种态势，即限制自由和行动是正当的。因此，心理学的（自然倾向、自身利益和唯我论）、社会学的（社会矛盾和社会对抗）和经济学的假定（物质稀缺与竞争）通通都是一个阶级社会在意识形态上的预设，

---

① Steven Lukes, *Marxism and Morality* (Oxford, U. K.: Clarendon Press, 1985), p. 30. 虽然卢卡斯对马克思批判自然权利理论和资产阶级正义理论的分析大体是正确的，但是他由此而得出的结论却是成问题的。关于黑格尔批判自由主义和自然权利理论的有价值的研究，请参见 Steven Smith, *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), pp. 57—97; and William Maker, *Hegel on Economics and Freedom* (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987)。

② Ibid.

这些在自然权利理论当中都变得根深蒂固。它们不是独立于任一特定社会利益之外,而对对或错的客观自然法则作出理论表述;它们也不是普遍道德观念的载体。毋宁说,它们从意识形态上歪曲了社会生产关系的真实本质,倾向于在现代社会中巩固这种由不稳定的社会冲突所滋生的不均衡状态,并且阻滞那能够认识并改变这些关系的批判性自我反思的进程。

> 相反,在马克思看来,掌控着公民社会的关系以及国家本身的权利和法则,都来源于并借助于巩固生产关系,并进而巩固一种既定社会秩序的阶级关系。①

作为自然权利之根基的心理学、社会学和经济学的假定(自然权利的形而上学),是对某一特定类型社会的说明,而从历史上看,该社会的制度结构和社会结构都应当通过革命来加以改变。作为此观点的一个注脚,很多人把恩格斯 1878 年批判杜林的著作,看作是正统的马克思—列宁主义道德观的基础。也就是说,一切道德都是阶级道德,不存在什么普遍的道德体系,因为不存在什么普遍的社会关系。存在的仅仅是阶级的矛盾与冲突。后来,恩格斯的这一原初立场在多方面得到了进一步的发展:在梅林(Mehring)与特尼厄斯(Tönnies)之间关于《德国社会的伦理文化》(*German Society for Ethical Culture*)的争论中;在考斯基(Kautsky)关于将新康德主义伦理关怀引入到对经济学和政治体制的唯物论分析而对柯亨(Cohen)、佛兰德(Vorlander)和贝恩斯

---

① Steven Lukes, *Marxism and Morality* (Oxford, U. K. : Clarendon Press, 1985), p. 30. 虽然卢卡斯对马克思批判自然权利理论和资产阶级正义理论的分析大体是正确的,但是他由此而得出的结论却是成问题的。关于黑格尔批判自由主义和自然权利理论的有价值的研究,请参见 Steven Smith, *Hegel's Critique of Liberalism: Rights in Context* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), pp. 29—30.

坦(Bernstein)等人所进行的批判当中;以及后来在阿德勒和佛兰德的探讨当中。

马克思对道德的理解是很复杂的,因为道德本身便是一种复杂的社会形式。其包含了各种矛盾因素,诸如道德理想和基于未实现之道德原则的乌托邦社会图景,这是一方面;另一方面,包括那些掩盖了阶级社会潜在的对抗和矛盾,并且阻碍自我意识及其否定与超越之可能性的社会理想。马克思问道:

> 如果我不活着,那我怎么可能是有德性的? 如果我不知道任何东西,那我如何可能有好的意识? 异化的本质意味着每个领域都运用一套不同的、相互矛盾的规范,道德不像政治经济学等等那样适用于相当的规范,因为它们中的每一个都是人的一种特定异化:每一个都集中关注一特殊的异化活动领域,并且它本身就与他者相异化。①

马克思引出了这么一个问题,即道德与政治经济学之间的关系是偶然的,因而也是不科学的,甚至也不是“本质的”。他没有真正去回答这一问题,因为在他看来,道德本身也卷入了资本主义社会体系的异化当中。最后,马克思提出“政治经济用它自己的方式表达了道德法则”。②通过构建经济学的规律,李嘉图的政治经济学反过来也建立起了道德法则。两者间这一表面的矛盾和含混之所以产生,其原因在资本的经济规律和道德原则自身的本质当中。后者是使体系得以运作的理想和理论原则的反映——意识形态的表现。这是黑格尔最初对自由主义道德内在固有的道德实证论的

---

① Karl Marx, “Needs, Production, and Division of Labour,” in *Karl Marx: Early Writings*, trans. by T. B. Bottomore(New Youk: McGraw-Hill, 1961), p. 173.

② Ibid., p. 174.

批判。虽然意识和资产阶级的道德品性可用作社会批判的基础，且因此能把政治经济学和道德带向反面，但关键点仍在于道德原则背后潜藏着一特定历史社会制度的心理学、社会学和经济学的假定。所有这一切，马克思都一概拒斥。虽然道德可作为对此制度之局部批判的基础，但它们的原则却最终维系于该社会且反映该社会。它们不过是看起来相互矛盾：事实上，它们只是代表着这同一个社会现实的不同形式。社会批判理论的力量，在于其区分本质与表象、理想与意识形态以及人民的呼吁与道德鸦片的能力。

政治经济学的道德可表达为工作、储蓄并且拒绝物质享受——这一点后来被称为“新教工作伦理”。但是抛开这一目标表面上的和谐，道德与需求之间尚存在冲突。作为“真正道德的科学”所展示出来的，其主旨在于“生活的克制和人的需求的克制”。[①]肉体存活、人的感性以及自我意识的发展，所有这些都不再是人的需求。每一种需求都是被当作支点来运用的，凭借此支点，个体进一步融入到了体系里头，道德关系化约为商品关系。需求变得不再是主体性趋向其在客体性中之创造的主导力量；需求不再是走向自然的、社会的世界的个体性与创造性的表达；需求也不再跟人的创造性和自由紧密相关，而变成了一种由人为操纵产生欲求的计算性机制。

> 正如人的每一种不完善都是与天堂的一种关联，每一种欲求也都是一个机会去走近其邻人，进入一种伪装的友谊，并且说到：“亲爱的朋友，我将给你所需要的，但你必须知道必要条件(conditio sine qua non)。你比我更清楚知道你是用什么墨水来签名的。当我为你带来快乐的时候，我是要欺诈你。”[②]

---

① Karl Marx, "Needs, Production, and Division of Labour," in *Karl Marx: Early Writings*, trans. by T. B. Bottomore(New Youk: McGraw-Hill, 1961), p. 171.

② Ibid., p. 169.

这一欲望的标准并不能扩大对个体有益的自由选择，而是产生了虚假需求和依赖性，由此，感官和意识都进一步为资本的逻辑所束缚。对所有权个体主义与一己性自由的描述，以及所批判的对个人决定的政治性介入，此二者在古典自由主义思想当中，都不被看作是对个体性或自由的严重威胁。市场被视为是公平的、客观的，是平等双方之间的交换，平等双方都具有充足的信息，并且对他们所作决定的所有可能选择和分歧有充分意识。马克思把节俭的道德理想看作是异化意识的一种延伸。“你有的越少，你的自我表达也就越少，你拥有的越多，你的生命也就异化得越多，你余下的异化存在也越多。”①

在交换本身的背景当中，表达这一观念的另一途径是，打开新的可能性——消费和自我表达的新形式——并不带来个体自由的扩展，而是导致自由的进一步受限。虽然马克思在其需求理论中强调的是对意识之此一形式的自我异化的作用，但还可以用另外一种方式来看这一问题。在一种市场经济中可以达到的自由、自我表达的形式、选择和个体性，都是制造出来的虚假需求的结果，都是现实地将选择局限于并还原为可销售的商品和消费品。消费文化的膨胀是限制了而非拓展了选择，因为这些选择仅仅只能在市场和资本逻辑的背景当中作出。②亦即，它导致了“对人类公共生活的普遍剥削”。在马克思的分析当中隐含着这样的观念，即通

---

① Karl Marx, “Needs, Production, and Division of Labour,” in *Karl Marx: Early Writings*, trans. by T. B. Bottomore(New Youk: McGraw-Hill, 1961), p. 171.

② William Ophuls, *Ecology and Politics of Scarcrity* (San Francisco: W. H. Freeman, 1977), pp. 146—51; Kai Nielsen, *Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitananism* (Totowa, N. J.: Rowman and Allanheld Publishers, 1985), pp. 228ff; Peter Singer, “Rights in the Market” in *Justice and Economic Distribution*, edited by John Arthur and William Slaw(Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1978), pp. 215—18; and Robert Holsworth and J Harry Wary, *American Politics and Everyday Life*(New York: John Wiley and Sons, 1982), pp. 21ff.

过以货币和利润来衡量需求，人们丧失了能力去设想在共同体当中以自我实现为背景的需求。市场将所有需求都还原为那些通过个人消费而得到满足的东西，并且脱离实存（社会的无意识）界定了一切与生产活动（实践）中的真实自由背道而驰的自由形式。在《资本论》第三卷中，马克思说道：

> 这个领域内的自由只能是：社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质变换，把它置于他们的共同控制之下，而不让它作为一种盲目的力量来统治自己；靠消耗最小的力量，在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换。但是，这个领域始终是一个必然王国。这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发挥，真正的自由王国，就开始了。但是，这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来。工作日的缩短是根本条件。①

诚如卡门卡（Kamenka）所指出的，马克思的目标是自我实现和人的人性尊严。②在资本主义中，一个人可以轻而易举就“掌握艺术、学问、历史财富、政治权力”。③一个人可以拥有任何通过货币可以买到的东西。一切事物都被还原成这一体系的需求及其逻辑的延续。但在此体系之下，不能选择的东西是个体在其自己所创造之共同体——一个基于爱和友谊的共同体，其首要在于实

---

① Marx, *Capital: A Critique of Political Economy, vol. 3: The Process of Capitalist Production as a Whole* (New York: International Publishers, 1968), p. 820. [译按] 中译参见马克思，《资本论》，第三卷，第928—929页。

② Eugene Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1972), pp. 26ff.

③ Marx, “Needs, Production and Division of Labour,” p. 171.

现人的潜能——当中的生产创造力。这些是普遍性，不能通过市场的理性来计算。因此，那些看似是拓展自由权(liberties)和个人自由(individual freedoms)的东西，最后却以作为对可用之选择的范围和形式的总体限制而告终。一个人无法选择生活在一个自由的、无异化的社会中，生活在一个建立在人作为类存在之普遍本性的自我表达之上的真实共同体中。相反——马克思说道——现代工人在英式酒馆的自我麻醉中找到了自我的满足和需求的实现。“他们的奢侈揭示了工业奢侈品和财富与人的真实关系。”①

对政治自由主义的批判

马克思对政治自由主义的批判是极其复杂的，它不仅仅表现为对政治自由主义之政治价值与传统的单纯拒斥。事实上，马克思相当明确地指出，自由主义所获得的政治自由——虽然他们不是人类解放可能的最高形式——在人类发展过程中确实代表着一个重要的进步阶段。“政治解放当然是一大进步；尽管它不是一般的人的解放的最后形式，但在迄今为止的世界制度内，它是人的解放的最后形式。”②他清楚知道反对封建制度的政治革命对人的解放的重要性，这在法国大革命中达到了高潮。这一革命反对自由主义的政治力量，而且也是一场对公民社会的革命。在封建社会中，社会体系建基于经济与政治的一体化——在那里，财产、家庭和职业，所有这些都最终与政治生活本身的诸要素紧密相关。自由主义的革命推翻了这一庄园领地制度的结构；统治和法律制定

① Marx,“Needs,Production and Division of Labour,”p. 174.

② Karl Marx,“On the Jewish Question,”in *Karl Marx:Early Writings*, trans. By T. B. Bottomore(New York:McGraw-Hill,1963),p. 15.[译按]中译请参见全集第二版，第三卷，第174页。

变成人民的事务，国家的决定变成全民关注的事情。[1]然而，在消除经济之政治本性的过程中，自由主义导致了政治与经济的分裂，由此产生了社会生活的公共和私人两个领域的明显区分。

同样显而易见的是，马克思关于"公民权"(rights of the citizen)与"人权"(rights of man)的区分，应当置于政治(国家的观念论)和经济(国家的唯物论)两分这一背景当中来看。总体的、普遍的人权——正如法国大革命的著名文献，1793 年的"人权和公民权宣言"(Declaration of the Rights of Man and Citizen)中所清楚表述的——被马克思分解成公民权和人权。前者是政治权利，指涉公民"参与共同体生活，参与共同体的政治生活，国家的生活"。[2]这些是政治自由的权利和公民权。对于解放和现实自由而言，它们是必要但不充分的条件，因为——如马克思所言——"人本身不成其为自由人，国家仍可以是自由国家。"[3]就此与公民权相关的革命文献，马克思未曾撰专文详述，因他撰写评论的主要兴趣是要回应鲍威尔关于犹太人政治权利问题的论文，以及批判经济人的权利，这两者在法国大革命的文献和宪法中都获得了发展。法国大革命虽然失败了，但是可以说，马克思仍维护这些未尝受到直接攻击的权利——以及那些确实关涉政治自由和公民自由的权利。事实上，在其论巴黎公社的后期著作中仍维护其中的绝大多数。

尤为明确的是，马克思摘引 1793 年法国宣言的第二、六、七、八及十六条款，谈到了公民社会中的人权(尽管他也摘引了宾夕法尼亚州和新罕布什尔州的州宪法)。这些是关于经济人的权利——经济人即人作为商品的自由消费者，异化劳动的产物，以及

① Radoslav Selucky, *Marxism, Socialism, Freedom: Towards a General Democratic Theory of Labour-managed Systems*(New York:St. Martin's Press,1979),p. 63.

② Marx,"On the Jewish Question,"p. 23.

③ Ibid.,p. 11.

私有财产和经济剥削的受益者。[①]应当注意到，马克思并没有提到第一、三、四、五、九、十、十一、十二、十三、十四、十五、十七及之后的条款。[②]作为人权列出的且为马克思所直接批判的五项条款，涉及的是个人自由、平等和财产权（条款二），个人以不伤害他者之方式行动的自由（条款六），宗教自由的权利（条款七），个人自由和财产的安全与保护（条款八），以及对私人财产的自由处置（条款十六）。未尝提及但据推测很可能是公民权的——法国大革命政治解放的积极因素——包括：公共福利的政治权利（条款一），所有人生而平等并且在法律面前平等（条款三），法律作为公意的自由表达（条款四），公共机关向公民开放和自由选举（条款五）。这些是自由演讲、公共集会的权利，以及自由参与政治进程的权利。列举公民权的条款包括：反对任意拘捕和暴力的权利（条款十和十一），清白的法律前设（条款十三），公平审判（条款十四），对犯法者适当公平的处罚（条款十五）等等。这些都是由社会中的法规所赋予的权利；他们保护个体不受任意、非法形式的压迫。

一旦努力尝试去解开马克思著作中问题复杂的相互关联，就不难发现关于马克思是否有一套权利理论有各种不同的解释。在此涉及到的有三个重要问题。马克思是否讨论过权利的性质？他是否有一套权利理论？以及他是否拒斥所有资产阶级的权利？关于这些问题的答案分别有：是的，很可能，以及肯定不是。欲指明在这些问题上混淆的程度，费米亚（Joseph Femia）为我们提供了一个好榜样。

值得注意的是马克思所排除的这些权利的具体内容。在

---

① MacPherson, *Liberal Democracy*, pp. 33 and 51.

② "Declaration of the Rights of Man and Citizen," from John Stewart, *A Documentary Survey of the French Revolution* (New York: Macmillan, 1951), arts. 1—35. pp. 455—58.

> 1791年宣言中，条款十和条款十一保护“思想和意见的交流不受限制”以及保证“每个公民可以自由地言说、写作和出版”；而条款八指出“除非一法律在违反之前已经颁布并且加以合法运用，否则没有权利应受惩罚”。马克思从未放弃其关于人权的暗淡、阴郁的看法；而在一部很后期的著作《哥达纲领批判》(*The Critique of the Gotha Programme*)中，他轻蔑地提及“权利”和其他资产阶级道德理想，称之为“废弃了的文字垃圾”以及“意识形态的鬼话”，是为了促进经济竞争和保证财产安全的理智阴谋(intellectual schemes)。①

关于马克思是否有道德理论和权利理论存在重大争议，但没有争议的是，无论如何，“权利”这一概念贯穿着他的整个著述。费米亚将马克思所批判之自然权利传统背后潜在的人类学假定，错误地等同于其关于唯我论、自由、虚假意识和共同体沦丧的推断。马克思是从斯宾诺莎、卢梭、康德和黑格尔的伦理传统及其对人的本性和自由的截然不同的看法中走出来的。②费米亚混合了不同著作中的不同批判——而没有考虑他们不同的目的——进而将它们归结为对马克思之拒斥权利与道德的总体谴责。因此，费米亚混合了《论犹太人问题》中马克思对唯我论及政治解放之局限的批判，与《哥达纲领批判》中对抽象道德的批判。撰写这些评论的目的以及它们批判自然权利传统的方式是截然不同的；不加以说明和澄清，二者是不能混合在一起的。费米亚继而还进一步将此拼合起来作出断言，马克思把个人自由还原为集体协作，因此丧失了一切个体自由，费米亚还得出这样的信念，即马克思拒斥所有由以判定社会的“永恒法则”(知识的社会学)。仅仅将这些解释学上的

---

① Joseph Femia, “Marxism and Radical Democracy,” *Inquiry* 28(1985), p. 306.

② Lukes, *Marxism and Morality*, p. 77.

不同进路放在一起，并不能得出一个关于马克思立场的内在一致的主张。批判法国大革命所赋予的这种自由权(liberty)并不意味着批判一切形式的个人自由(freedom)；而批判资产阶级道德和权利相应地也并不意味着对一切道德和权利的普遍批判。我们已经探讨过黑格尔和马克思批判康德式道德和个人主义的背后缘由。

应当注意的是，在选择哪些条款进行攻击上面，马克思是十分明确的。甚至当他在批判第七条款时，他也是异常谨慎地单单批判关于宗教崇拜之自由的部分，而不提及(或批判)其他部分：该条款说"通过新闻出版或其他任何方式表达想法和意见的权利，和平集会的权利，以及*自由的崇拜活动*当不受禁止"。[①]和平集会、自由的新闻出版和自由理性的话语是马克思自由社会观的组成部分——从他最早论新闻出版自由的文章，从他对农民权利的辩护，从他在黑格尔《法哲学》批判中对自由民主制的明确维护，以及他在为犹太人公民权辩护中对政治解放的赞扬，直到他后期对一切形式的阴谋社会批判，以及对 1871 年巴黎公社的经济民主的维护。马克思对个体自由和权利的看法要远比 18、19 世纪的社会理论家们广阔。

> 对于劳动阶级而言，虽然自由国家保证宗教自由、自由劳动、自由支配个人财产以及政治解放，但这是不够的。马克思的自由概念是绝对的：人应当从一切类型的异化、压迫、剥削、疏离和统治中解脱出来。更有甚者，他还应当从其关于其在公民社会中之地位的幻象(即从意识形态)中解脱出来。[②]

马克思担忧的是，在一个基于权利之两个矛盾前提与体

---

① "Declaration of Rights,"art. 7, p. 456. Emphasis added.

② Selucky, *Marxism*, *Socialism*, *Freedom*, p. 81.

系——一方面是共同体和政治参与的实践权利;另一方面是财产、唯我论的自由以及阶级制度的维护(保障)的经济权利——的社会中,后者总是占优势从而损害前者。权利的两个体系相互之间是矛盾的,反映了人作为类存在与公民,跟人作为一个资产阶级成员和公民社会一部分两者之间的矛盾;它们也反映了卢梭与洛克、亚里士多德与李嘉图之间的矛盾。有一种权利观走向了囊括处于影响他们日常生活决定中的人民,他们的人格和他们自身主体性的发展,以及通过在公共领域中制定他们自己的法律与深化他们自身道德、政治教育所实现的他们自己的社会性建构。

另一方面,除了具有私人领域的自然权利,公民被剥夺了公共参与、平等和道德自我发展的一切权利——因为考虑到公民社会的既定状况,这些都留给了极少数享有特权的私人财产拥有者从而变得不可能。因此,在社会体系中,相互竞争的权利之间看似存在一主要矛盾。一种权利体系损害另一种体系从而导致"每个人在其他人身上看到的不是他自身自由的实现,而毋宁是限制"。[①] 这是两种权利理论之间的矛盾,一种是基于类存在观念的权利理论,另一种是基于唯我论的人的权利理论。对马克思而言,后者一方面损害并瓦解了对真正的人的解放来说必不可少的共同体、公共参与和自由,它于此同时又提供了个人自由、市场参与和自由选择的共同体(消费共同体)。在资本主义社会体系之内无法解决国家的观念论与经济的唯物论之间的冲突,正如在自然权利理论自身当中无法消除其理论的内在矛盾一样。

马克思对这些人权的批判反映了一个类似于他分析资本主义生产关系的观点。它们将个体从共同体中孤离出来,并将共同体还原为一种增进经济积累和竞争的权利的单纯手段。"政治生活

---

① Marx,"On the Jewish Question,"p. 25.

宣称自己只是一种手段，而这种手段的目的是市民社会生活。”① 人权观点主要假定了富于竞争的、带侵略性的、唯我论的个体代表着人的真正天性，因为每一项政治协议的目的都是保护那些所有权个体主义的权利。

> 可见，任何一种所谓的人权都没有超出利己的人，没有超出作为市民社会成员的人，即没有超出作为退居于自身，退居于自己的私人利益和自己的私人任意，与共同体分隔开来的个体的人。在这些权利中，人绝对不是类存在物，相反，类生活本身，即社会，显现为诸个体的外部框架，显现为他们原有的独立性的限制。把他们连接起来的惟一纽带是自然的必然性，是需要和私人利益，是对他们的财产和他们的利己的人身的保护。②

马克思坚定地秉持自亚里士多德到黑格尔的实践哲学传统，他知道政治生活要服务于经济目的。在此情境中也尚存有现实危险，即在一自由社会中，当政治权利及其扭曲了的社会优先权威胁到私人积累的首要权利之时，它们就会被轻而易举地加以禁止和消除。③

因为自由主义的政治解放仅仅将公民社会从不同形式的政治掌控中解放出来，它所带来的是一种有限形式的自由以及相应的有限形式的个体自由和自我意识。为了使公民可以参与到政治进程当中，就要把公民从私有财产、宗教、社会等级、教育和职业的规

---

① Marx, “On the Jewish Question,” p. 27. [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第三卷，第 185 页。

② Ibid., p. 26. [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第三卷，第 184—185 页。

③ Ibid., p. 27.

定中解放出来。但是，问题的目标不在于自服从表达政治自由的形式规定的需要中解放出来，因为这些规定从来就不可能真正超越或完全取消。虽然在公共领域中被限制了自由统治权，在私人领域中却被赋予了。因此，在公共领域中从私人财产解放出来，与在私人领域中自由地去拥有私人财产之间产生了矛盾，并且最终影响到了所引进的那些政治解放的原初意图。这些情况几乎同时存在于理论和实践当中，将私人从公共、经济从国家中分离出来无疑是一种异想天开。

国家利益和共同善的普遍性仅仅是一种“不真实的普遍性”。这两种立足于不同社会领域的权利理论无法综合在一起——因为它们所包含的对人的天性、社会的善、民主本身的性质的看法是矛盾的。将这两种理论和实践的要素结合在一起的努力，实际上是自由主义的一种宗教欺骗行径，这一行径建构着它的政治之形而上学的核心。人的解放必然需要自由主义的进步要素，但仅仅是将这些要素作为实现人的解放的一个步骤；与此相应，人的解放将释放出自由主义的真正的解放潜能和公民的一般政治权利。唯当如此之后，真正的自由和主权方有可能。在《论犹太人问题》的最后，马克思对政治和人的解放的讨论还很不充分，因为该书并没有处理现代经济的结构性本质问题。这将是他未来的一项理论工程。

政治参与、类存在的实现以及希腊城邦

虽然马克思对自由社会的所有方面——包括其社会、文化、政治和经济制度——都进行了非常细致的审查和批判，但是尚存一些领域，有可能在另一社会背景中加以进一步发展。无论在哪里马克思都从未拒斥过自由主义的平等、个体自由以及政治和公民权利的价值观。诚如我们所见，自由主义当中的某些要素——连同其民主理想及其自然权利理论——是马克思希图通过转换一种

形式而加以保存的。在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中，当马克思在写作关于黑格尔的国家哲学之时，他接纳了黑格尔分析的总体方向。亦即，他将国家视为"知道自身并且意愿自身的精神"，为客观精神的最终形式。[①]个体的本质存在于作为社会存在模式的国家当中。马克思关于理性和人的本质的看法与黑格尔哲学中的见解是一致的。两者之间的真正区别在于马克思拒绝接受黑格尔的这一观念，即国家是概念(Concept)逻辑演绎的结果，是观念(Idea)本身的自我决定。在其对黑格尔制度理论的批判中，马克思提出民主代表着真正的"人民的自我决定"。马克思运用了费尔巴哈对宗教的转换方法和批判，主张——诚如在宗教中——国家及其制度是人民的产物，而非相反。对马克思而言，民主最根本的唯一性在于，它是唯一关联着并且反映了人的本质之为一类存在或普遍性存在的政治形式。所有其他政治制度都不能表达人的个体性的普遍性和合理性。相反，它们要求把人当作一 gesetzliches Dasein (法定此在)。民主是普遍性的实现——具体的普遍性。它是合理的社会实存的唯一形式，因为它是人民所创造的并且反映人民的需求和利益，而非自上而下地强加于人民头上，因此，民主代表特殊的社会利益。[②]正如霍华德(Dick Howard)所强调的，马克思主义对国家消失观念的原初理解包含于这些早期著作中。在某种意义上，民主代表着国家作为一个独立的政治王国——一个由人民构成的独立王国——被废除了。[③]

---

① Karl Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law," in *Karl Marx and Friedrich Engels, Collected Works*, vol. 3 (New York: International Publishers, 1975), p. 16.

② Ibid., p. 62. Werner Maihofer, *Demokratie in Sozialismus* (Frankfurt/Main, FRG: Vittoria Klostermann, 1968), p. 15, Maihofer 在书中提出，马克思用类似共同体(Gemeinwesen)、公社和共和国等术语来取代国家概念。

③ Dick Howard, *The Development of the Marxian Dialectic* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1972), p. 62.

现代国家是一虚假的普遍性,即一抽象的、纯粹的形式,因为国家的真实内容存在于公民社会当中。正是这一清晰的洞见,为马克思后期批判自由主义、自然权利理论和道德本身奠定了基础。政治王国的核心和灵魂存在于经济领域当中,而正是在此私人领域中,人们才能为公共领域所出现的问题找到解答。他也认识到政治自由主义与自由资本主义的产生之间的密切关联。没有独立私人领域的产生,则公共领域的制度也是不可能的,正如在中世纪那样。"显而易见,这样一种政治制度只有在私人领域已经获得独立实存的地方才能形成。"①只有在现代工业社会中,在它明确区分国家与公民社会之下,政治的民主才有可能。按照霍华德的说法,在自由主义那里,"个体论的原则被奉为神圣,同时也就割裂了人的特殊实存与其普遍实存,并使得这两者的一切调和都变得不可能"。②

即便在今天,这仍是政治自由主义之两难的中心所在——两个社会领域的分裂:一个要求自身利益、竞争和个体论,另一个则强调政治共同体、总体福利和普遍论。在马克思看来,现代社会中的这两个领域是不可调和的:它们表达的是不相容的绝对命令、理性形式和个体观。然而,在其学术生涯的早期阶段,他仍然相信一种基于抑制产权自由主义与社会敌对的调和。对政治进程和作为类存在的真正个体性的形成而言,本质在于直接参与政治进程。实现一个人的实存——实现一个人作为一普遍的、理性的存在者的潜能——在于参与制定管理社会的法则。

> 所以参与立法权就是参与政治国家,就是表明并实现自己作为**政治国家的成员**、作为国家成员的存在……因此市民

① Marx,"Contribution to the Critique of Hegel,"pp. 31—32.

② Howard, *Development of Dialectic*, p. 71.

> 社会希望整个地即尽可能整体地参与立法权……市民社会力图使自己变为政治社会，或者市民社会力图使政治社会变为现实社会，这是表明市民社会力图尽可能普遍地参与立法权。①

马克思呼吁选举权的普遍化，以此作为实现真实民主的一种手段——作为普遍和特殊的统一、人的本质的实现。政治自由与参与实现了真正的个体性，这就是类存在。在马克思人生的这一时期，他相信理性的权能和选举权的普遍化将会克服公共与私人、特殊与普遍之间的分野。在他后来致《德法年鉴》创立者的信中以及在《论犹太人问题》中，马克思开始认识到，这也不过是另一种形式的神话——因为市民社会的真理不存于政治领域，而存于经济领域当中。政治解放的内容永远都是市场的唯我论和竞争。这标志着马克思分析当中的一个重要转折点，因为从现在开始，他将注意力转向了研究市民社会和政治经济学。他正朝着一个考察人的生活的物质和社会条件的方向行进，从而达成对其自身之辨证性、批判性方法的更完全的发展。

在此，尤其需要指出的是，马克思思想中这一极为清晰的进展和转向，其发端乃在于其此前每个阶段的深刻见解。然而，其后期著作也从未排斥他早期所强调的民主、人本主义以及个体自由与权利等。事实上，它们构成马克思后来批判资本主义政治经济学的根本道德基础。给理解马克思在其整个生涯极为复杂广泛的课题当中的立场造成极大困难的，一方面在于其对纯粹的道德和权利理论的发展的态度，另一方面则是其对后来的经济民主理论的态度。政治自由主义的传统范畴作为理论分析的核心舞台这一点

---

① Marx, "Contribution to the Critique of Hegel," p. 118. [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第三卷，第 147 页。

已经被他弃之脑后了，因为这些社会表达形式在社会生产关系中不再是最要紧的决定性因素，而仅仅是很容易就被掌控，并且转变成各种形式的虚假意识和意识形态。政治权利、民主和自由主义仍然与资本的逻辑紧密相连，要剪断市民社会与政治领域之间的这一关联，则必然要求对自由主义的政治理想本身加以反思。

从现实方面来看，对政治理想本身的转变乃至重构——这要求转变自由主义的政治意识——使得社会经济关系中的某种转变势在必行。后者建构并“决定”了政治和社会领域由以在其中发展起来的框架和范围。有人呼吁社会革命以继续发展道德、自然权利以及政治理想等议题，而这将会破坏社会转变的整体计划。人们甚至可以称此为不合时宜的具体性的错误。并非这些理想变得不再重要，或者马克思不再承认它们的适切性或有效性；问题在于随着马克思认识到不应该在国家的抽象观念论中实现自由，而应该在经济世界的具体物质范围内实现自由，那么转向政治经济学也就势在必行了。在马克思看来，德国已经经受观念中的自由和现实中的奴役太久了，不能再犯同样错误了。

> 自由，即一个人的尊严感，将必定会在这些人身上再次被唤醒。唯有这一情感，它伴随着希腊人从世界上消失，又在基督教那里消逝于天国的蓝色迷雾当中，唯有它能够又一次地将社会转变成一个人的共同体，从而去实现他们的最高目标，即一个民主国家。①

对马克思而言，人作为一普遍性存在之可能性的实现要求对社会有一更为彻底的批判和更多结构上的转型。选举权的普遍化

---

① Karl Marx, *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, trans. by L. Easton and K. Guddat(Garden City, N. Y.: Doubleday, 1967), p. 206.

并非一个自由社会的充分条件;这还必然需要一激进的政治经济学和彻底的社会革命。马克思这一方向性的转变正是从这一对批判和革命的强制性要求上表述出来,而非通过对人本主义和民主制度的潜在信念的拒斥表现出来。当然,这在后期的《大纲》、《资本论》、《哥达纲领批判》等著作中得到了证实。从最早期的著作开始,马克思就区分了道德上的自律和他律。只有在自律当中,伦理原则才由个体自我决定。马克思对普鲁士政府的出版审查制度的批判是他最早期的论文之一,其中展现了马克思的核心关怀:道德自律和个体自由。出于多重理由,正义不构成对社会的分析性和规范性批判的充分基础:它从属于自由主义的意识形态,从属于社会决定观念和意识的背景这一看法,并且从属于马克思本人对乌托邦理想的拒绝。自由主义理想是灵感和希望的基础,是内在批判的基础,甚至也是"被压迫者的控诉"的基础,但它们不能为变革提供一结构条件的分析,或者提供一关于未来可能性的要领。正义也不能单独给予运作一新体系所必要的制度性支撑。这重复了马克思早年基于青年黑格尔派的宗教批判和康德批判来反对抽象性统治的这样一种观点。

马克思早期的民主理论:自由主义民主制与对黑格尔国家理论的批判

在其思想最初发展阶段,即 1843 年春夏际在克罗伊茨纳赫(Kreuznach)时期,马克思还是一个不折不扣的自由主义传统继承人。他对黑格尔的批判正是从自由主义立场生发出来的。他以摘引黑格尔《法哲学》中宣称国家是家庭和市民社会的外在必然性和内在目的部分开始了他对该书的分析。在黑格尔看来,具体的自由存在于国家的整体利益与市民社会中的个体以及家庭的特殊利益之间的综合与同一之上,亦即存在于战胜现代社会生活的碎

片化之上。马克思明白此统一来自于这一事实，即国家的义务和权利实际上归结为财产权。[①]政治问题的本质是经济问题。马克思开始强调思辨哲学的方法论缺陷以及私人领域与公共领域之间关系的颠倒。在他看来，黑格尔的哲学是对一种“异己的精神”(alien spirit)的反映，因为在黑格尔那里，现实关系为国家的观念发展所抑制。经济和家庭的私人领域被视为是国家——作为精神(mind)的国家——理想的成分和表达。“现实的观念，精神，把自身分为自己概念的两个理想性的领域：家庭和市民社会。”[②]随着世界精神在社会制度中的自身外在化，便形成了这些分裂的领域：家庭和市民社会成为了逻辑的产物。

国家是伦理精神的客体化和理性形式的最完善的表达，是自我意识实现的制度性基础；自由是国家的本质。在国家和经济关系的这样一种颠倒当中，存在着一种对于具体自由之本质的混淆。国家的定义是“逻辑的—形而上学的定义”，由此导致对自由的理解也带有相同的神秘特征。国家不是根据其自身的本性来加以理解，而是根据概念(精神)自身的内在逻辑。国家的概念、国家与市民社会和家庭的关系、国家的内在结构以及国家的活动与功能都被表达为从概念发展而来的逻辑关系。[③]自我意识在客体世界的历史性和社会性制度当中的形而上学的演变，是黑格尔分析问题的框架。他没有考虑到这些社会制度之间现实存在的关联。逻辑取代了历史而成为了解社会关系的框架。这给黑格尔对人的自由和个人自我意识的看法带来了巨大的影响。因此，黑格尔分析的真正主体在于国家概念在逻辑上的(因而是在本体论上的)演变。这就是对存在于国家和其他社会制度之间的现实关系的神秘化和

---

① Marx, "Contribution to the Critique of Hegel," p. 63.

② Ibid., p. 8.

③ Ibid., p. 14—15 and 19.

扭曲。国家仅仅是一实存的、现象的样式，在其中分析的真正主体，也即精神得以被考察。

当“人格”和“主体性”仅仅以君主形式的人格化的主权来表达之时，这一逻辑也就进一步固化了。它们是彰显在单个人身上的关于国家本质的特征。虽然黑格尔意识到作为社会当中一抽象实体的人与其概念实现于国家中的人之间的分歧，但马克思坚持认为这还是进一步拓展了最初的对国家的形而上学理解。黑格尔不再将“人”看作是通过“类的形式”——即社会制度——实现其自身的真实存在，取而代之以把人看作是概念的现实化，是绝对精神发展的一种表达。政治哲学与逻辑学和形而上学都是分不开的。“合乎理性的东西，并不是指现实的人的理性达到了现实性，而是指抽象概念的各个环节达到了现实性。”①

通过把国家诠释作合理性的一种抽象和发展，黑格尔混淆了国家的现实关系、制度形式和历史内容与哲学的关系。在他谈及君主身上所展现的国家主权之时，马克思则立即将重点放在了人民主权这一边。在君主制中，人民为一种其存在模式取决于特殊者（君主）而非普遍者（人民）的政治制度所统治。在民主制中，政治制度“只表现为一种规定，即人民的自我规定”。②

> 民主是一切形式的国家制度的已经解开的谜。在这里，国家制度不仅自在地，不仅就其本质来说，而且就其存在、就其现实性来说，也在不断地被引回到自己的现实的基础、现实的人、现实的人民，并被设定为人民自己的作品。国家制度在这里表现出它的本来面目，即人的自由产物。③

---

① Marx, “Contribution to the Critique of Hegel,” p. 27. [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第三卷，第 37 页。

② Ibid., p. 29. [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第三卷，第 39 页。

③ Ibid. [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第三卷，第 39—40 页。

这就是为什么马克思说，民主制是未被承认的君主制的真理。政治制度代表了本质与实存的统一：是人的自我意识的创造性和类存在的制度化。一切其他形式的政治制度都是现象，就像宗教一样，掩盖了人的社会存在的异化。正是人在客体化的过程中创造了一切形式的社会制度和文化制度——宗教和国家。唯有民主制是自我意识的形式，在这种形式中，人的创造力作为历史制度的基础得到了承认。“正如同不是宗教创造人，而是人创造宗教一样，不是国家制度创造人民，而是人民创造国家制度。”①国家是人的创造力的产物，而非相反。君主制当中的这一现实不会自觉显现，而是隐藏在公共视线之外。在形成民主制的过程中，这一活动本身就是对人的类存在的显现，而且这一产物成为了人民自身的内容。因为是人民创造了制度，所以君主制的政治制度不具备自觉的、合乎理性的内容。

这就是为什么民主制是君主制的真理。马克思认识到，政治制度——即便是君主制——的真正内容是人的实践的历史产物。虽然君主制压制这一点，继续以一种超越的、神圣的形式来普遍化自身，然后以一种剥除了历史内容的脱离世界的形而上学来使自身合理化，但马克思依然宣告这违背了该政治体制形式的真实内容：人的创造性。②从马克思分析的这一点上来看，很显然他是通过卢梭的眼睛来阅读黑格尔的。共同意志形成了，并且是构成原则；它既成为真正政治活动的形式，又成为其内容。

在其思想发展的这一早期阶段，马克思简洁明了地阐发了国家与宗教之间的关系。国家和宗教都被视为人的活动的异己表

---

① Marx，“Contribution to the Critique of Hegel，”[译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第三卷，第40页。

② David Rouse，“Marx's Materialist Concept of Democracy，”*Philosohpy Research Archives* 2，1064(1976)，p. 431.

达，因为两者都是那外在于人的，并且主导其生活外在必然性的形式——即便如此，它们也是人的活动产物。“民主制对其他一切国家形式的关系，就像对自己的旧约全书的关系一样。”①马克思自觉地将《旧约》对偶像崇拜（拜物教）的批判关联到他对现代国家的研究之上。国家不是一种捆绑我们同时我们又为之而存在的特殊政治制度；人存在的终极目标不是要去服务于国家的目的。国家是人的客体化和实践的产物，因此，国家代表着一切人类活动的真正形式。

对政治活动的这些产物弄不明白，并且把它们变成是从这一自觉的理解中抽离出来的纯粹的政治制度，由此导致了这样一种状况，即人的活动产物支配人自身。自博士论文探讨后亚里士多德的希腊哲学以来，正是这样一种对控制和支配的一般问题的关怀，以及对一切形式的形而上学法则的批判——无论其是何种现象学的表象（宗教、国家、经济等等）——深藏于马克思思想耕耘的中心。也正是在此意义上，民主制是一切不同形式的国家的真理。在这里，民主制被用作直接表达自身创造力也就是人的存在的一个象征。然而，在现代国家中，运作于政治活动背后的不再是这样一种对自觉的普遍理性的承认。取而代之的是，

> **无依赖性的私有财产**即抽象的私有财产以及与之相适应的私人，是政治国家的最高构成。政治的“无依赖性”被构思成：“无依赖性的私有财产”和“拥有这种无依赖性的私有财产的人”。②

---

① Marx，“Contribution to the Critique of Hegel，”p. 30.［译按］中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第三卷，第 40 页。

② Ibid.，p. 104.［译按］中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第三卷，第 129—130 页。

一切形式的政治制度,就它们虽然通通都是人的创造结果,但是人却不能全都自觉认识到这一点而言,是有缺陷的。它们没有认识到自身是对人的本质的表达。后者要求对主体性与客体性之间的关系有自觉的理解。马克思对这一点是如此心知肚明,以至于他宣称一切非人民意志之表达的制度都是“实践的幻想”。人民必须理解,政治制度是他们自己的普遍理性和类存在的产物。“社会人”是一切政治制度的本质。“在民主制中,制度、法律以及国家本身,就它们作为政治制度而言,仅仅是人民的自我决定,是人民的特殊内容。”[①]这一哲学理解通过普遍参政权被制度化从而成为现实。

在君主制和共和制国家中,通过官僚体系和公务员的“中介”,特殊(作为君主或私有财产)统治着普遍(理性与人民)。然而,在现代社会中,政治制度的本质是私有财产。另一方面,真正的民主制是所有其他形式的政治组织的完成,因为在民主制中,是“为了人”而制订出法律来——而非为了法律而形成个体。在此,马克思再次认识到并且区分了生产者与产品:是前者创造了后者,这一条从来就不能搞混淆了;后者永远都不能反过来支配前者。在民主制中,法律是人的自由和创造性的显现,而在其他政治制度形式中,个体仅仅是一个具有权利的抽象人格从而是服从于法律的。在现代,强调的重点在于权利,而非作出决定和影响变革的真实权力。马克思明确区分了人性的表现与合法的表现以表达这一政治上的差异。一方面,在这一早期著作中,抽象主义原则占据着中心位置,作为对“抽象国家”的一种批判,与此同时,它也将继续作为一个核心范畴保留在马克思后期关于抽象劳动理论的著作中。马克思承认,黑格尔希望将国家看作自觉意志的理性表达。然而,马克思敏锐察觉到黑格尔的现代国家观点中的自在与自为之间的矛

① Marx,“Contribution to the Critique of Hegel,”p. 31.

盾——亦即实体与概念、主观自由与客观自由、形式民主与实质民主之间的矛盾。"自在与自为的分离、实体与主体的分离，是抽象的神秘主义。"①

"因此，只有民主制才是一般与特殊的真正统一。"②唯有在民主制中，法律、制度和政治基础架构才是人的自觉的创造性经由普遍参政权实现出来的结果。③国家并不是作为一种"统治和决定每样特殊事物"的虚假的总体性而外在于人民。④正如马克思所提到的，伴随着法国自由主义所秉持的真正民主制而来的必将是国家的湮灭。马克思并不要求作为自由之前提条件的政治领地的消失，他要求消失的是政治的统治——特殊者对一般者的压迫。在民主制中，内容和形式——作为一般意志的普遍表达——是合为一体的，由此特殊制度与一般平民之间的差异就排除掉了。

马克思用极为多重的语言来描述君主制和共和制的特征——强调国家仅仅是各种不同制度(契约、财产、婚姻、市民社会)当中的其中一种。与国家的特殊性相匹配的是市民社会中的各种其他制度的特殊性。在现实中，国家作为为多元社会提供逻辑的合理秩序原则而运行：市场经济的合理化。"制度是没有真正统治的统治者——也就是没有在物质上渗入保留的、非政治的领域的内容。"⑤国家在与其他这些制度的关系中不能假定一支配性地位。国家仅仅是社会存在的一种形式，其内容是其他这些社会形式的产物。其确定性存在是一异己的社会内容的结果。值得注意的是，对黑格尔国家理论中的内容与形式的差异的批判，与黑格尔本

① Marx,"Contribution to the Critique of Hegel,"p. 62.

② Ibid. ,p. 30.

③ Patricia Springborg,"Karl Marx on Democracy, Participation, Voting, and Equality," *Political Theory* 12(Novenber 1984),pp. 542—43.

④ Marx,"Contribution to the Critique of Hegel,"p. 30.

⑤ Ibid.

人对康德道德哲学的批判是很相似的。而同时在这两种情况当中,都是那位被认识到的社会现实,为抽象的法哲学和道德哲学提供了内容。

另一方面,民主制被界定为是为人民主权提供制度性支持。跟杰弗逊一样,马克思承认当人民意识到现存的制度不符合他们的意志之时,他们有权赋予自己一新的制度。①普遍参政权被视为是表现人民的总体意志的一种机制。从这一角度来看,马克思的民主和国家观点是属于卢梭和黑格尔这一传统,而非属于洛克和孟德斯鸠传统——因为后者将投票看成是个体论的一种表现,以及是处于政治权力分化背景中的权利。在马克思看来,"参与立法机构是先天的人权(an innate human right)",而非一自然(产生)的权利(a right of nature)。②

> 在一个真正理性的国家中,一个人应该回答说:"所有人都不应该个别地参与商讨和决定国家的一般事物,"因为"个体"是作为"所有人"参与商讨和决定一般事物,也就是说在社会当中并且作为社会的成员。不是所有人都个体地参与,而是个体都像所有人那样参与。③

关于占有性个体论的民主制是代议制的抑或是直接的问题,与英国政府是代议制的抑或是直接的问题是不相干的,因为在这两种情况当中,民主制都在当前政治国家的抽象论当中出现了,在市民社会与国家的二分当中出现了。这代表着公民与资产阶级之

---

① Marx,"Contribution to the Critique of Hegel,"p. 57; and Richard Matthews, *The Radical Politics of Thomas Jefferson: A Revisionist View* (Lawrence: University of Kansas Press, 1986), p. 23.

② Marx,"Contribution to the Critique of Hegel,"p. 105.

③ Ibid., p. 116.

间的社会生活碎片化在另一种抽象层面上的延续。在此，马克思从卢梭那里吸取了一系列的相似主题：(1)作为代议制政府之反面的直接民主制的重要性；(2)通过区分根据一般的善或“个体作为所有人”(卢梭的一般意志)而公共参政与根据自我的特殊利益或“所有人作为个体”(所有人的意志)而公共参政来界定民主制；①以及(3)把自由定义为一个社会范畴而非个体范畴。马克思相信个体必须直接参与“国家的一般事务”，其中囊括了对公共问题和私人问题的商讨。这种参与是在自我意识层面对人的社会性存在的一个表达：国家不是某种人们(偶然地)参与到其中的东西，而是通过商讨而作为人的社会性存在之部分的东西。显而易见，这样一种政治观点代表着向亚里士多德所界定的审慎与民主的回归。正如我们在第二章曾看到的，当马克思开始认识到认识论与政治学之间的关联，并且通过对 1871 年巴黎公社的剖析而发展出其对民主制的成熟理解之时，他还将更进一步地趋向于亚里士多德的立场。这本身就是对社会理论的一个重大贡献；但是，当把他对认识论和实证论的批判结合起来之时，那么关于他与希腊唯物论之间的关联还会得到进一步强化。

为了重新获取民主制的实质内容，并从现代国家的抽象主义和形式主义当中拯救出自由主义，马克思建议消解这种政治制度和市民社会，并用一种新的政治体系来替代。

> 市民社会已经真正把自己提升到对自身的抽象，并且同时从公民权和被选举权两方面，把自己提升为作为其唯有在无限制选举权中存在的真正的、一般的、本质的模式中的政治

① Norman Fischer, "Marx's Early Concept of Democracy and the Ethical Bases of Socialism. "in *Marxism and the Good Society*. ed. By John Burke, L. Grocker, and L. Legters, Cambridge, U. K.: Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1981.

> 存在。但是这一抽象的完成同时也是对这一抽象的超越。在如其真实存在那样现实地设定其政治存在的过程中，市民社会同时也已经设定了其市民存在为非本质的，以别于其政治存在；决定的其中一方没落了必然伴随着另一方即其对立面的没落。因此，抽象政治国家中的选举改革不但是对其消亡的要求，也是对市民社会消亡的要求。①

黑格尔的政治国家是一种抽象的形式主义，隐藏了其现实内容：市民社会。“因此，‘真实的私有财产’不但是‘制度的支柱’，而且是‘制度本身’。”②虽然马克思没有澄清或扩展这一主题，但是他暗示了公共与私人、政治学与经济学之间的分裂将被超越，人民的自我决定将包含在关于国家所有事务的制度中，以及包括在那些经济领域的事务中发出直接的声音。因此，这包含了消除作为现代国家之本质的私有财产。③马克思提出，在黑格尔的制度性君主制中居于中心的市民社会的特殊性和自身利益，将被以普遍参于政权的方式把所有社会要素融入到新的政治领域中的过程所超越。这一来将消除国家的抽象本质以及它与市民社会的分裂和疏离（独立），消除对大多数人民的公民权的剥夺。它是在自由主义的激进形式中对真正民主的呼唤。这就是一幅关于一个作为观念论的、人道主义的、自由主义的政治哲学家的马克思的景象。

至于这究竟如何真正改变了马克思视为现实问题的东西，情况仍然是暧昧不明的，但解决办法肯定会从欧洲自由主义传统自身当中显现出来。在第一章的结尾曾提到过，伴随着《德法年鉴》

---

① Marx, "Contribution to the Critique of Hegel," p. 121.

② Ibid., p. 107.

③ David McLellan. "Marx and Engels on the Future Communist Society," in *Marxism and the Good Society*, ed. by John Burke, L. Crocker, and L. Legters (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1981), p. 111.

上的《论犹太人问题》与《〈黑格尔法哲学批判〉导言》的出版，马克思在这一阶段的观念发展和转变极其迅速。在《论犹太人问题》中，马克思超越了他对自由主义的调侃，进入了一种关于社会主义和人类解放的新哲学；而在对黑格尔政治哲学所作的引介当中，马克思开始发展起关于批判和社会实践的观念，转向了通过政治经济学、阶级斗争、无产阶级革命和激进社会变革以实现其关于真正民主的理想。

与此种民主理想观点相左的是这样一种认识，即社会状况的真实性事实上并不与这种希望相关联。虽然是黑格尔——通过他关于在国家与市民社会之间存在根本分歧的认识——为这种现代国家观奠定了基础，但是，是马克思认识到这两者之间在历史上和制度上的矛盾，也是马克思认识到人民民主主权的必要性。

> 他假定市民社会与政治国家（一种现代条件）的分离，并将这阐述为是观念的必然要素，是绝对理性的真理。他已经将政治国家呈现于其现代形式中——各种不同权力的分离的形式中。他将官僚体系赋予现实的、活动的国家作为其身体，并且将官僚体系设定为精神，将知识赋予市民社会的唯物论之上。他使国家内在本质上和现实上的一般性方面对立于市民社会的特殊利益和需求。简言之，他处处呈现市民社会与国家之间的冲突。[1]

黑格尔认为，正是国家官僚体系作为国家和市民社会之间的中介，与此同时财产——作为市民社会的代表者在起作用——进

---

① David McLellan. "Marx and Engels on the Future Communist Society," in *Marxism and the Good Society*, ed. by John Burke, L. Crocker, and L. Legters (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1981), p. 73.

一步作为两个社会领域之间的中介。在此综合当中，存在着特殊利益与一般利益之间的调和。市民社会是“个体的私人利益的战争”。[①]——来自霍布斯《利维坦》中“一切人反对一切人的战争”(bellum omnium contra omnes)。然而，国家的秘密在于“因此政治制度在其顶点上是私有财产制度”。[②]按照马克思的说法，国家的主要目的是维护并延续私有财产。由此，国家不是精神的表达，而是社会制度，其功能是要保护私有财产的权力以及与政治权利相关联的个体主义的抽象本质。黑格尔希望将私有财产理解为社会形式，在此形式中，个别意志将在共同意志(社会契约)中认识到自身和彼此，与此同时，马克思则认为黑格尔将市民法原则错误地运用于制度领域(国家的再生成)。黑格尔将抽象权利即财产权领域，视为后来在家庭、国家和基于相互依赖的自我认同的社会交往中之发展基础，而马克思将私有财产看作宗教愚昧和野蛮的一种形式。

> 黑格尔将市民法描述成关于抽象人格的权利或抽象权利。事实上，这必须被表述为对权利的抽象并因此表述为关于抽象人格的虚幻权利，正如黑格尔所表述的道德是抽象主体性的虚幻存在一样。黑格尔将市民法和道德解释为诸如此类的抽象。[③]

在马克思眼里，道德与黑格尔关于法律和国家的观点的这一说明是紧密相连的。正是在现代国家的道德当中，法律表达的既不是伦理共同体的生活，也不是自我决定的最高表达形式，而是个

---

① Marx,“Contribution to the Critique of Hegel,”p. 41.

② Ibid. , p. 98.

③ Ibid. , p. 108.

体在道德上完全从社会整体当中抽离出来。也就是说，道德变成现代社会中的社会关系的一种表达，此现代社会的特征表现为市民社会与国家、私人利益与普遍利益之间的矛盾。这些矛盾的理论表述出现在个体的抽象人格和自然权利的形式当中；而因此，这些仅仅是财产和阶级权利的表达。抽象人格与抽象主体性的概念为一种基于特定历史形式的社会财富所有制关系的道德构造了基础，并且由此在哲学上和制度上确保了市民社会的社会关系。国家开始保障对市场经济在政治上的生存延续而言必不可少的权利、义务和结构网络。除了制度的需要之外不再有任何其他独立的存在理由，因为其首要目的就是确保私有财产和利润的制度权利和市民权利。马克思在其论证的这一点上，对道德的本性下了一个有意思的判断。

> 市民社会是现实的政治社会。在此情况下，引发一种需求是毫无意义之举，需求作为从市民社会中分离出来的现象只能从**政治国家概念**中引起，只能从政治国家的**神学概念**中引起。[1]

政治国家的内容并不存在于其概念当中，而是存在于市民社会和财产关系的实质当中。因此，要创造关于正义社会本质的道德理论，而该社会却是建立在没能正确认识这一历史事实的基础上，这是十足的愚蠢之举。道德和政治哲学——产生于这一分离之上——是宗教意识的产物，宗教意识产生出了道德行为的神学范畴。虽然这些理论的特定内容或社会目的可能具有某种价值，比如关于自我实现、自我决定和民主社会的正义的理论，但是它们只能成为这一道德抽象论的更进一步的表现。它们只会模糊背后

① Marx, "Contribution to the Critique of Hegel," p. 119. Emphasis added.

潜在的真实的结构问题和解决办法。在此,马克思批判了自由主义的道德,不论它们是黑格尔主义的形式还是康德主义的形式,因为它们是建立在神学原则之上,而非建立于对财产的现实历史关系的理解之上。这与马克思反对乌托邦社会主义者的论点相类似,后者同样也没有理解经济活动背后潜藏的结构关系。道德原则背离了自身,在朝着这些关于更美好的未来社会的乌托邦幻想迈进的道路上,它们甚至没有任何积极作用,因为道德理论的有意识的内容最终被市场在政治和经济上无意识的强制力量彻底战胜了。对正义、自由、自我决定、个体论和民主制的渴求,最终倒坍在了潜在的对占有性个体论、财产民主制(阶级民主制)和私人财产之自由的标准假设和政治意识形态之上。[①]

马克思后期的民主理论:经济民主与巴黎公社

我们已经见到,马克思关于自然法权理论和道德的看法在总体上是复杂的、含糊的、辩证的。法权理论之所以是意识形态的,盖因其掩盖了社会的真实权力关系,扭曲了现实中固有的可能性。然而,

---

① 在此应该提一下斯宾诺莎的著作的重要性,因为斯宾诺莎对马克思早期民主理论的发展具有重大影响。马克思尤为感兴趣的是斯宾诺莎关于民主、忍耐、自由、政治意识形态以及宗教批判的理论。See Fred Schrader,"Substanz und Begriff: Zur Spinoza-Rezeption Marxens,"in *Marx und Spinoza*, ed. by P. F. Moreau(Hamburg, FRG: VSA Verlag, 1978); Maximilien Rubel, "Notes on Marx's Conception of Democracy." *New Politics* (1962), pp. 81—82; Ronald Commers, "Marx's Concept of Justice and the Two Traditions in European Political Thought," *Philosophica* 33(1984), pp. 113—14; Joel Schwartz, "Liberalism and the Jewish Connection: A Study of Spinoza and the Young Marx," *Political Theory* (February 1985); Shlomo Avineri, *Moses Hess: Prophet of Communism and Zionism* (New York: New York University Press, 1985), ch. 2 and pp. 210—14; and Sigmund Krancherg, "Karl Marx and Democracy," *Studies in Soviet Thought* 24 (July 1982), pp. 27—28。

它仍然带有解放性要素从而可能超越其意识形态的角色。在《路易·波拿巴的雾月十八日》(*The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*)中马克思写道,在激烈的阶级冲突和社会动荡时期,关于新闻出版自由和保护个人自由的传统自由主义价值以及整个议会体系连同其请愿、对独裁主义的批判、公开讨论和多数人决定变成了进一步维持阶级稳固性的障碍。[①]然后,在危机时期,传统的自由主义价值被称为是社会主义的。马克思并不拒斥这一思想,因为

> 资产阶级正确地了解到,它为反对封建制度而锻造出来的各种武器都倒过来朝向它自己了,它所创造的一切教育手段都转过来反对它自己的文明了,它创造的所有的神都离弃了它。它了解到,一切所谓的市民自由和进步机关,都侵犯它的阶级统治,并且既威胁它的社会基础,又威胁它的政治上层,因此这些东西就成了"社会主义的"了。[②]

按照马克思的说法,这是"社会主义的秘密":自由资本主义的民主制度转过来反对它的原始基础,变成了延续它们阶级统治的阻碍。为了维护其经济和社会阶级的统治,最终必须废除自由主义自身的政治制度和议会体系。马克思继续说道:"要挽救它的钱包,必须把它头上的王冠摘下。"[③]在其他地方,马克思提到说,世界是合理的,但是却不合理地现存着。真理不会在历史当下之外显现,也不会在另一种自由主义理想或是一单独系列的道德原则的形式中出现。相反,在马克思看来,真理和理性是历史当下所固

---

① Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (New York: International Publishers, 1975), pp. 65—67.

② Ibid., p. 65. [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版,第十一卷,第175—176页。

③ Ibid., p. 67. [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版,第十一卷,第177页。

有的，革命实践仅仅是被剥削阶级运用并实现那被压制的理性。因此，马克思对自由主义的批判并不是通盘的、无条件的。在社会主义制度中，自由主义并不是完全遭到否定，而是被超越了——转变成了一种更高层次的理性与自由。马克思后期写作的这一著作，反映出了对于他早期著作中所特有的公共参与以及个人表达自由的同样兴趣。

在《法兰西内战》(*Civil War in France*)的第三部分中，真正民主政治统治的实际制度在巴黎公社模式当中得到了描述。从1871年3月上台，巴黎公社推进了废除旧的压迫统治结构：行政官僚体系、军队和警察、神职人员和司法体系。这些制度虽然最初都是作为对法国君主制残留的封建制度的无效率和压迫的一种回应而形成的，但是随后它们被用来维护资产阶级对法国劳动阶级的统治的权力。随着废除秘密警察和其他的政治高压武器，以及以教会作为名义的国家意识形态武器，这一新公社创造了它自身的基于工人统治和人民主权的管理制度。正如马克思所言，这是“生产者的自我管理”。[①]国家权力和资本对劳动的统治被废除了，随之而来的是大多数国家公民所支配的真实权力。普遍自由的教育和普遍参政权作为制度建立起来，以便大众意识可以从“阶级偏见”和错误意识中解放出来自由发展。这些都已经由国家和教会对意识形成的意识形态操控所产生出来并加以维护了。常备军被裁减，形成了一支旨在保卫国家的公民军队。在旧政府中的劳动分工也为一个联合了立法和执法部门权力的公社所取代；公社成员通过普遍投票选举出来，其成员的大多数都来自于劳动阶级。其成员将按通行的工人工资支付酬劳，由此使那些寻求经济上发财的人离开政府职位。为了进一步保卫共同体并能对政治进程有

---

① Karl Marx, *Civil War in France*: *The Paris Commune* (New York: International Publishers, 1972), p. 58.

民主的支配，立即召回的权力变成新政治形式的一部分。

> 旧的政府权力的纯粹强制性的机构应当加以铲除，而其合法的功能必须从一种篡夺了凌驾社会自身之上的优越地位的权威中萃取出来，恢复为负责任的社会代理机构。取消了议会中三年或六年决议一次的制度，因为在此过程中统治阶级的成员会不称职地代表人民，取而代之以普遍参政权，在公社中建制起来的普遍参政权是服务于人民，正如个体选举权服务的是所有其他的在其生意中寻求工人和管理人的雇主。①

恩格斯在这一著作的导言的最后说道，巴黎公社展现了“无产阶级专政”的真实图景。②关于这一概念，真正重要的是，虽然它展现了“国家的幻灭”，但是在马克思那里，这并不意味着公共领域于此相应也瓦解了。随着官僚制国家的退场，迎来的将是公共参政和民主的精神重生。③关键的政治转变是一切不受民主制度和民

---

① Karl Marx, *Civil War in France: The Paris Commune* (New York: International Publishers, 1972), p. 58—59.

② Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1975), p. 240; Richard Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels: Marxism and Totalitarian Democracy* 1818—1850 (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1974), ch. 9, pp. 284—336; and Sidney Hook, *Marx and Marxists: The Ambiguous Legacy* (Princeton, N. j.: D. Van Nostrand, 1955), p. 33.

③ 对认为国家的消失同时意味着公共领域消失这样一种观念——秉持此种观念的有 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago, 1958), p. 60, and Sheldon Wolin, *Politics and Vision* (London: Allen and Unwin, 1961), pp. 130—31 and 360—61——的批判，请参见 Nancy Schwartz, "Distinction between Public and Private Life: Marx on the zoon politikon," *Political Theory* 7, 2 (May 1979), pp. 245ff; and Paul Thomas, "Alien Politics: A Marxian Perspective on Citizenship and Democracy," in *After Marx*, ed. by Terence Ball and James Farr (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1984), pp. 125—26。

主价值支配的中央集权的瓦解。当然，马克思所绘制的公社的政治经济组织的图景，与那些书写了后来20世纪所有形式的共产主义或自由主义的发展的制度是截然不同的。投票不再是平民表决默认统治阶级的那些选择——这在今天指的是由政治科学家所作的选择，以此作为精英与多数状态的循环（民主精英制理论）。①民主是某种工人由以统筹他们的政治意志、决定所讨论的问题并且总体上支配他们的社会和政府的未来取向的东西。

> 资本主义的异己的政治结构没有保留任何古希腊城邦的积极特征。但是工人的巴黎公社能够召唤、体现并转变实现古希腊政治中所预示的政治共同体的潜能。②

民主不再被视为一种消极的政治制度，参与其中仅仅限于投票，而影响到多数人的重要问题则为小部分需要公共政策和军事力量来维护其阶级统治权的经济上和政治上的少数群体所决定。正如一个雇主可以自由随意地作出那些对其雇员有重大影响的决定那样，公社的成员也有类似的权力作出那些事关他们日常生活的决定。由此，马克思借用了一个私人领域中的例子来澄清民主的本质；公共领域与私人领域、民主制度与经济制度之间的传统区分在一种经济民主制中消失了。马克思对巴黎公社的看法预示了一个新的公共领域的出现，以填补政治市场瓦解之后所留下的空白。事实上，正如我们已经看到的，公共领域应当在相反的方向上加以拓展，以覆盖私人领域所作出的决定。在公社的民主制当中，

---

① Peter Barchrach, *The Theory of Democratic Elitism*(Boston: Little, Brown, 1967). See also Wolfgang Mommsen, *The Political and Social Theory of Max Weber* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), pp. 30—43.

② Alan Gilbert, "Historical Theory and the Structure of Moral Argument in Marx," *Politcal Theory* 9(May 1981), p. 193.

政治权力一旦通过普遍参政建立起来，下一步就是经济上的劳动解放了。“生产者的政治角色不能与其所受社会奴役的永久性并存。”①

阶级统治和雇佣劳动的社会奴役制度应当消除。劳动需要转变，由此它将不再具有其古老的“阶级属性”。马克思描述了现实制度化的人类解放——这最初是在其早期著作中处理的。支配着社会资本以及特别是支配着劳动的私有财产应当废除。剥削者的这种剥削是要“通过把生产手段、土地和资本转变成自由协作劳动的工具从而使得个人财富成为真理”。②随着私有财产的废除，经济民主制和工人统治将得以实现。与此同时，随着阶级统治和私人所有制的终结，社会财富将回馈给人民，由此他们个人的财富是增加了，而非减少了。正如协作机制决定着工厂的运行，一种国家范围的协作组织将通过社会经济计划协调国家生产。市场的无秩序、商品拜物教、失业以及经济矛盾和周期性危机——这些不是自然法则而是资本的逻辑使然——将会被克服。理性民主的决策将成为经济的基础，而非生产的无秩序，而正是凭借生产的无秩序，阶级统治才隐藏于公共商讨和审议背后。与自由主义的民主理论不同，除了民主的实践和就理性的自我决定而言的对人类存在的重新支配之外，不存在任何其他有待实现的目标。事实上，公社已经解开了自由主义和激进自由主义民主制的秘密。因此，看起来在马克思早期论自由主义和民主的伦理著作与他基于一种社会主义的成熟观点的更富历史性的分析之间，似乎存在一个断裂。黑格尔的自我意识和卢梭的直接民主的价值，则恰恰是隐藏于马克思分析的表面之下。

被厂商关闭了的车间和工厂，应当置于工人协作组织的直接

---

① Marx, *Civil War in France*, p. 60.

② Ibid., p. 61.

掌控之下。通过强化劳动或增加工时来增加剩余劳动的传统手段将被宣布为非法并且加以废除。最后,引导劳动阶级政府中的这一新试验的将是这样一条单一的伦理原则:“人民政府靠人民。”[①]马克思关注着美国内战并且就此作了著述,他充分理解摘自林肯葛底斯堡演讲的这些话的历史背景和社会寓意。

然而,资产阶级自由主义的最大理想应当只有在新公社劳动阶级短暂的协作当中才变成现实。在普鲁士政府的阴谋之下,在凡尔赛的法国梯也尔(Thiers)政府的凶残镇压下,再加上公社自身的失误,5 月 28 日,随着巴黎公社的最后一批保卫者在美丽城(Belleville)的山上或被杀害或被拘捕,这一切就终结了。

对马克思而言,其后期关于理性化与民主制的历史著作的伦理含意到底是什么呢?正如我们所看到的,马克思相信权利是资产阶级深层的社会关系和社会结构的表现。但是,这并不意味着这些道德价值本身就是错误的。在马克思的著作中,重心已经落在了唯物论和社会进化规律之上。在没有率先发展出一种社会理论的情况下先发展出一种道德理论,这损害到了对当前社会及未来社会之规范性基础加以明确澄清的预期。因此,在前期运用费尔巴哈的方法所进行的内在批判或后期基于需求理论和社会民主的批判的形式中,作为资本主义规范性批判之基础的伦理学变得极为重要。批判科学确实基于一个伦理的基础;但是缺少了历史和社会学,真正的伦理也是不可能的。纯粹的伦理理论不可能深入到社会表象背后的真实原因和潜能当中:它既不能从历史上说明社会压迫的原因并考察持续不断的剥削和异化的制度结构,也不能为社会变革提供现实的可能性。缺少了政治经济学,伦理学将变成另一种形式的神秘意识和抽象普遍性。马克思的一个现实困难是,自然权利传统的力量是如此强大,以至于直接攻击它就被认为是直接攻击一切的个体

---

① Marx,*Civil War in France*,p. 65.

基本权利和自由。我们已然知道，这种理解是不正确的，马克思是想要把权利看成既是形式的、又是实质的类的权利。

对私有财产、私人占有、竞争、异化劳动、原始共产主义以及关乎“拥有”的所有制的批判预设了这样一种观念，即人是一自主的存在物，人在自然的客体化中（马克思的前期著作）以及在民主的参与中（马克思的后期著作）创造了人自身。当一个体的需求的满足同时也带来了其他人的需求的满足时，这一个体就是真正的人。[①]至于说维护平等、自由、友爱的自然权利，就是要维护这些权利所赖以成立的社会基础。也就是说，要清楚阐述一种伦理理论就要维护一个建立在自私自利的需求、竞争和自身利益基础之上的社会。这些才是马克思在其早期著作加以拒斥的原则。因为伦理理论不能脱离开政治经济学，但马克思从未发展出这样一套理论来。而这样的理论却隐含于他的政治经济学当中。要发展出一种真正的伦理学，建立在公社的政治经济结构之上的平等、自由、友爱就必不可少。马克思批判资产阶级权利的意识形态寓意及其对真实的资本主义社会关系的掩饰，但是他的批判最终是基于这一事实，即自然权利是建立在自我中心的个体而非类存在之上的。它们反映的是个体的畸形发展，而不是真正个体潜能的发展。然而，抛开这一条不论，很多理论家都承认，隐藏在马克思本人的理论背后的，是那些关于人的本质、社会关系、适宜的政治经济制度以及共产主义的终极目标的伦理主张和原则。

这些绝对命令所依赖的是西方哲学中的一个悠久传统，这个传统从古希腊的经典一直延续到19世纪的德国观念论和英国自由主义。马克思是作为雅典、图宾根、柏林和格拉斯哥之间中转站。如此这般，自然权利传统预设了历史上一种特定的社会制度；接纳前者也就无意识地接纳了后者。去发展出另外一套批判性伦

① Marx,“Private Property and Communism,”p. 158.

理理论，就要努力尝试着去澄清其自身的理想以及其赖以为依靠的传统。然而，就深入到社会问题的根源上这一意义而言，它就不是批判性的。在此人们可以清楚地看到二律背反。一方面，伦理思想是意识形态性的，因为它必定要为某一特定社会形态（资本主义）作出辩护；而另一方面，政治经济学批判是建立在道德价值和规范假设的基础之上的。这就是为什么马克思虽然没有发展出一套关于个体权利的伦理理论，但是在其著作当中也没有任何内在的理由去否认伦理学是马克思社会理论的组成部分，因为伦理理论一直都在那里面，只是从未在哲学上清楚地加以陈述罢了。法国大革命的理想仍然作为后来发展社会主义的基础而保留着。

> 确实，社会和政治重建的原则十五年前就已经找到了。普遍参政权、直接选举和有偿代议——这些是政治主权的基本条件。平等、自由和友爱——这些是应当在所有社会制度中成为主导的原则。①

但是，这些革命性的现代理想是与亚里士多德的民主政体理想结合在一起的。

> 自由的一个要素就是轮流地统治和被统治。因为流行的正义概念是根据数量而非根据价值来取得平等，如果这就是主导的正义概念，那么民众必然是至高无上的，多数人的决定必然成为最终决定并且必然构成正义，因为他们说，每个公民都应该享有平等的一份。②

① Engels quoted in Hunt, Political Ideas of Marx and Engels, p. 136.

② Aristotle quoted in R. K. Sinclair, Democracy and Participation in Athens (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1988) p. 21.

第五章　元伦理学与古典政治经济学批判：马克思与李嘉图

导　　言

本书的前两部分已经围绕着马克思著作的规范和伦理的假设问题作了具体讨论。其中尤值得注意的是希腊和德国的古典伦理学如何影响了马克思的哲学人类学及其对政治经济学的原初批判。我们也看到，对于马克思后期政治经济学批判中的科学观，传统的实证论诠释是不对的。马克思辨证科学的认识论、方法论、世俗和本体论(唯物论)元素大量地汲取自18、19世纪的德国哲学以及亚里士多德和伊壁鸠鲁的唯物论。从黑格尔到谢林再到费尔巴哈的这样一条纽带，为理解其批判经验论和唯理论的内涵提供了一种截然不同的思路。自本书第一章开始，我们便已经就发展马克思的伦理学与社会正义理论方面作出了解读。

我们已经考虑到了这样一种理论的四个核心方面：(1)对马克思社会理论和政治经济学中的古典伦理学的整合的分析；(2)对实证论、科学和基础论的认识论批判；(3)马克思的需求

理论与类存在的自我实现；以及(4)认识论的两难与马克思的民主理论(认识论与政治学)之间的关联。第五个方面将具体分析其对劳动价值理论各个古典版本的历史性与结构性批判。这将为其伦理理论提供社会历史内容。外加这一部分的疑难，我们将为马克思的伦理学和社会正义理论提供五个最主要的前提条件：古典社会伦理学、认识论、人类学/心理学、民主和政治经济学。虽然有人曾提出说，马克思的科学观排斥伦理评价(图克—伍德命题，the Tucker-Wood thesis)，但现实的争论却超越了这些规范性和伦理性假设的真正本质——而非它们是否存在的问题。①

在对政治经济学的批判中，马克思揭开了其正义理论的伦理实质。在古典劳动价值理论的表象背后，在周期性经济危机的表象背后，以及在社会不平等与矛盾的背后，隐藏着其关于社会生产与剥削关系的理论，关于自我实现与类实现之可能性丧失的理论——理性的自我意识在目的王国中之可能性的丧失——以及最后关于一个无效能的、危机四伏的体系在社会和经济上的非理性(社会矛盾)的理论。马克思的修正版劳动价值理论，一旦被放置到他所采纳的对德国观念论的伦理和认识论批判，以及由此而运用了古人的古典传统这一更为宽泛的背景当中，那么它对于理解其整个社会理论而言将具有更为重大的意义。要强调马克思对古典的劳动与价值、劳动与财产、价值与价格理论的修正——以及他与这些传统的彻底决裂——这一点，那么“劳动价值理论”这一术语应该替换作“价值理论”。

这里的目标仅仅是要对劳动概念去本体论化，即劳动作为要么是财产的自然权(斯密)要么是商品价格的决定性因素(李

---

① Norman Geras, "The Controversy about Marx and Justice," *Philosophica* 33 (1984).

嘉图）的神秘实质。正如其后期大量著作所采用的副标题“政治经济学批判”中所暗示的那样，马克思的价值理论与这些研究劳动的古典套路之间没有丝毫干系。相反，他的关注点在于一种社会体系的结构性、组织性和历史性演变，而由此体系演变导致了劳动转变成了交换价值。再向前跳进一步：马克思在《资本论》中并没有给出一套直接的道德理论来建立其对资本的批判，而是——毋宁说——通过把从洛克到斯密和李嘉图的传统劳动价值理论重新改写进入一种社会学的、历史的价值理论当中，从而发展出一种元伦理学。同时，在马克思看来，问题的真正转变在于从劳动到交换价值的转变，而非从交换价值到价格的转变。

通过批判政治经济学的形而上学——其潜在的认识论、方法和理论——马克思为其从元伦理学上批判资本主义打下了根基。正是伦理学与元伦理学之间的这一不同，对于理解马克思后期经济学著作对社会理论和社会批判的真正贡献而言才是至关重要的。它们之间的区分，是与他的人类学与政治经济学、他的哲学性著作与他的历史性/结构性著作对问题的不同强调相关联的。在其后期著作中，马克思并未试图要去列出——如其在早期资料中之所为——这些社会个体的行动所遵照的特定道德和伦理价值来。相反，他倒希望去给出一个对社会之政治经济学结构的批判，恰是于此结构当中，这些价值才得以能够或不能够被创生出来。事实上，这两者之间存在一种辩证，正如价值内在于社会制度当中，这一辩证同时影响着自我意识的形成，以及反映在伦理当中的价值观。于此背景中，我们方能见到传统的伦理理论与价值观是如何得以融入马克思的政治经济学当中并得以超越的。古典传统在马克思理解并改造古典政治经济学以及它的价值规律观点的框架中具体化了。那么在此，马克思对李嘉图《政治经济学及赋税原理》（*Priciples of Political*

Economy and Taxation）[①]中最重要的前两卷的诠释，就跟亚里士多德《尼各马可伦理学》的卷五和卷六连贯了起来；在下一章中，这也将成为我们的一个重要论题。类似于亚里士多德的正义与公平理论那样从价值开始，并且将它们跟自己对李嘉图的价值理论、价格决定论和利润率趋向下降的理论的批判结合起来，马克思为其批判自由主义奠定了实质性和历史性的基础；亦即，为其关于社会伦理的普遍理论奠定基础。此形式上与方法论上的基础——如我们所见到的——来自于他同时融合了对德国观念论与古典哲学的辩证性“批判”和唯物论“批判”。

马克思的价值理论以及对李嘉图政治经济学的批判

对李嘉图而言，劳动仅仅是一个商品的价值及其相对的交换价值的定量标准。[②]贝利（Samuel Bailey）在《论价值的本质、尺度与原因的批判性论文》（*Critical Dissertation on the Nature, Measures, and Causes of Value*）一书中，批判了李嘉图的为劳动所决定的价值观念，马克思发展了贝利的这一批判。通过对劳动的分析，马克思似乎在《巴黎手稿》终止的地方又重新开始了。然而区别在于二十年的知性努力与增长；这也代表着从哲学问题向资本主义生产结构问题的一个转变。通过承认劳动在商品交换价值的形成过程中的核心重要性，李嘉图把形式与内容区分开来。在其后期著作中，马克思绝大部分精力都放在了考察这一社会构成的结构以及由此而产生的劳动的本质上。除了结构性和历史性

---

① Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, *vol.* 4: *Theories of Surplus Value*, trans. And ed. by S. Ryanzanskaya (Mascow: Progress Publishers, 1968), pt. 2, p. 169.

② David Ricardo, *The Principles of Political Economy and Taxation* (London: J. M. Dent and Sons, 1973), ch. 1.

研究之外，他还竭力从标准上瓦解这一建基于个人自由和生产效率的社会制度传统在伦理上和经济上的正当性。

在马克思的后期著作中，价值理论是个核心范畴——即便不是为其支持者们误解最深的，也很可能是最难理解的范畴。关于这一主题已经有大量的研究著述了；人们可能会设想，这一议题即便不是已经被解决到令每个人都满意的地步，那么至少最主要的问题都应该已经得到陈述和探究了。而我则认为，马克思的价值理论只有从一个更全面的背景中，即从他的批判认识论、他的辩证方法以及其著作中的伦理基础来加以理解之时，他的价值规律的本质才会变得更为清晰。我们开始将它看作是马克思元伦理学的一种表现。连同其关于资本有机构成中的增加以及利润率趋向下降的理论，价值理论代表着马克思有计划地为其批判资本主义确立基础。这不是一种单纯理性论分析（演绎范畴）或经验论分析（归纳范畴），甚至也不仅仅是一种历史性分析。所有这些都融合在了一起，构成其对现代资本主义社会的一种元伦理学式批判。

正如在其《剩余价值理论》（*Theories of Surplus Value*）中所清楚表述的那样，马克思对李嘉图的政治经济学的批判，表明了《大纲》中对资本主义的结构性前提与发展的历史分析，与《资本论》中对资本主义内在矛盾的辩证呈现之间存在理论上的关联。《剩余价值理论》第二卷通篇中一再出现的核心要点事实上表明，李嘉图没有考查“创造交换价值的劳动的真正特殊属性”。[①]李嘉图也不理解货币作为某种超越纯粹交换媒介的东西的真实意义。李嘉图对政治经济学的贡献在于，他考查了资产阶级经济背后深层的生理学，“它的内在有机关联与生命过程”；解释了它运用科学方法的表象；揭示了资本主义本质上的阶级矛盾。[②]这最后一点，

---

① Marx, *Theories of Surplus Value*, pt. 2, p. 164.

② Ibid., p. 166.

对后来的李嘉图式社会主义传统的发展尤为重要。①但在李嘉图的方法及其对资本主义深层根基的结构分析当中也确乎都存在缺陷。照马克思的说法,李嘉图理论的重要要素都包含在了其《政治经济学及赋税原理》一书的前六章当中,而事实上,他对政治经济学的真正贡献包含在最开头两章当中:第一章关于价值,第二章关于地租。②李嘉图最重要的理论洞见,在于他将政治经济学这门科学——以及由此对资产阶级社会的解释——还原为一条可以包罗万象的经济规律:劳动价值理论。

尽管较之斯密与政治经济学古典传统而言这确实是理论上的一大进步,但李嘉图本人并没有能力解开其自身劳动价值理论背后在学理上的混淆。之所以产生这些混淆,是因为他没能澄清其价值理论当中所有真实的分析性与结构性差异(比如抽象劳动、交换价值与剩余价值之间的差异),其资本理论当中的所有这些差异(不变资本与可变资本之间的差异),以及在这两者的关系——资本的有机构成、剩余价值率、利润率——和由这些相互关联所引发的最终的经济紧张与危机当中的差异。马克思对李嘉图的政治经济学作出了一系列的批判。③他提出:(1)李嘉图没能看出各种至关重要的区别,比如利润理论与剩余价值理论之间的区别;(2)李嘉图没有认识到剩余价值的各种不同形式(利润、租金与利息);

---

① Karl Marx, *The Poverty of Philosophy* (New York: International Publishers, 1969), p. 69. See also Robert Lekachman, *A History of Economic Ideas* (New York: McGraw-Hill, 1976), pp. 172—76. 对于乌托邦社会主义的批判,请参见马克思在《大纲》中对社会主义定时预报的批判, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trans. by Martin Nicolaus (New York: Vintage Books, 1973), pp. 137—39。

② Marx, *Theories of Surplus Value*, pt. 2, p. 169.

③ Marx, *Theories of Surplus Value*, pp. 373ff. See also Bhikhu Parekh, *Marx's Theory of Ideology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983), pp. 100—35; and Gelffrey Pilling, *Marx's "Capital": Philosophy and Political Economy* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), pp. 9—66.

(3)他还混淆了诸如不变资本与固定资本、价值与利润之间的那些关系;(4)他混淆了剩余价值与利润、成本与价值,自然价格与商品价值;(5)他没能区分开不变资本与可变资本、劳动与劳动能力;(6)他也没有认识到资本有机构成中的不同组成部分,以及它们对分析剩余价值率与利润率之间差异所具有的寓意;(7)李嘉图的理论也缺少对资本的适当定义,他将资本局限于可变资本(工资);以及(8)最后他仍然接受萨伊(Jean-Baptiste Say)定律"形而上的平衡"的经济学和结构性寓意,以及作为结果的对经济体系内在稳定性的信念。①根据最后提到的这一关于生产与消费——供应与需求——之间平衡的理论,根本不存在任何内在倾向导致过度生产或经济危机。

从马克思的观点来看,这是一系列值得关注的理论混淆。但问题是否仅仅在于李嘉图不具备一套类似于马克思的理论呢?贯穿《剩余价值理论》第二卷的一个最重要主题,就概述了马克思在理论上根本就不同意李嘉图的政治经济学。虽然李嘉图在其劳动价值理论当中没能澄清政治经济学诸不同范畴之间的分析性差别,但其真正错误却在于他没能在其理论中形成现代劳动概念的历史性和结构性基础。也即,其交换价值理论并没有同时承负起一种抽象劳动理论。他并没有真正理解在资本主义社会中劳动的社会本质与历史形式。这一点说来是如此简单,但其寓意却相当深刻。它导致了一种对商品的价值和价格的纯粹数量上的理解,即基于完成产品中所包含的劳动数量来加以理解(实证论);李嘉图分析劳动的方法是本体论式与形而上学式的——而不是历史性的。

---

① Donald Winch, "Introduction," in *David Ricardo's The Principles of Political Economy and Taxation*, (London: J. M. Dent and Sons, 1973), p. xvi; and Marx, Grundrisse, pp. 401—13.

价值与价格的量化问题并非马克思真正的关怀所在，但是当代关于劳动价值理论的争论大多都围绕着这一特定问题展开。事实上，大多数关于马克思的争论，其背后真正是一种关于当代问题的争论，只不过这些都是假马克思的名义来展开罢了；这种情况同样也发生在亚里士多德的需求理论之上，诚如我们所见的那样。马克思没有兴趣去探究商品的功用（使用价值）问题，或者是其定量规则问题：即所谓凝聚在商品中的劳动时间的数量。马克思的兴趣在于考察其历史和机制的基础——即一个基于货币交换、抽象劳动与利润的经济体系得以可能的历史条件与结构条件。①正是这些关系刻画出了现代性，并使得资本主义经济制度在历史上变得绝无仅有。是什么使这样一个社会得以可能？货币流通、交换价值和商品生产的社会基础是什么？支撑着这一社会基础自身的力量关系又是什么？问题不在于一个特定商品中凝聚了多少劳动——这使得它具有价格——而在于是什么社会劳动形式使得一种市场经济和价格（货币）得以可能。为了使市场上存在谷物和羊毛之间的交换，那么在此之前，在生产和分配的环节上就必须先有一个大的社会革命。这是马克思的核心关怀所在，也是其价值理论的真正目的所在——不是去确定一个商品的价格，而是确定商品生产本身背后的原因。②

> 李嘉图从商品的相对价值（或可交换的价值）由“劳动量”决定这一点出发。这是贝利的批判的基础所在，与此同时也是李嘉图的缺陷的根本所在。而对这一“劳动”的性质则未加

---

① Geoffrey Pilling, "The Law of Value in Ricardo and Marx," *Economy and Society* 1 (1972), p. 284.

② Alfred Medio, "Profits and Surplus Value: Appearance and Reality in Capitalist Production," in *Critique of Economic Theory*, ed. E. K. Hunt (Harmondsworth, U. K.: Penguin Books, 1972), p. 321.

> 以更深入地考察。如果两个商品是等价的——或者说相互之间形成一确定比率,或者说它们的量值根据它们所包含的"劳动"量而有差别,这也是同一回事——那么很显然这是被当作交换价值来计量,而它们的实体必定是一样的。它们的实体是劳动。因此它们才是"价值"。根据它们所包含的这一实体的多少,它们的量值也不同。但是李嘉图并没有考察这一劳动的形式——劳动的这一特殊性质产生出了交换价值,或者说它把自身显现于交换价值中——也就是其本质。①

围绕实体范畴——从古希腊到现代经由斯宾诺莎、黑格尔而一直渗透进入马克思的经济学理论当中——所展开的哲学讨论表明,在关于数量、价值、劳动、工资、市场价格等的讨论背后隐藏着一个主体:社会生产形式。价值的实体是"社会劳动"。②这伴随着对工作本质的特殊性的微观考察和宏观考察。微观考察分析的是在生产这个环节上,在工场中和社会支配关系中的直接社会结构和权力结构。这当然是马克思在早期著作中所强调的。其后期著作的焦点放在了宏观社会关系、资本主义发展"规律"以及在作为一个整体的经济结构中的更广泛的宰制问题上——亦即关于剥削与利润的理论。宏观范畴与微观范畴两者的综合,自然是吕贝尔(Rubel)将《巴黎手稿》算入马克思已出版的《资本论》的一部分的一个理由。③李嘉图之没能在各种核心经济学范畴之间进行区分最终反映在他没能看出,古典政治经济学范畴乃历史与社会之权力关系的范畴。

在其论李嘉图剩余价值理论一书的第二十五章,在一个极其简短的片断中,马克思提到英国在 1797 年至 1815 年之间谷物价

---

① Marx, *Theories of Surplus Value*, p. 164.

② Ibid., p. 172.

③ Maximilien Rubel, *Rubel on Marx: Five Essays*, ed. by Joseph O'Malley and Keith Algozin (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1981), p. 11.

格与名义工资的增长，和与此同时的工人每天工作时间的增加（绝对剩余价值）。工场中经济剥削的加剧——为私人财产的社会性掌控和生产过程的社会化组织所推动——是资本家面对利润率下降的一个直接反映。关于这一简短分析值得关注的是，马克思在下一段落中的对李嘉图的批判，给予了我们一个深入到整体分析当中的重要的方法论启示。

> 李嘉图完全没有考虑到这一点，因为他既没有考察剩余价值的起源，也没有考察绝对剩余价值，因而他将工作日当作一个既定的尺度。因此，就此情形来看，他的规律——从交换价值来看，剩余价值和工资（他错误地称作利润和工资）只会成反比例地升或者降——是不正确的。①

对交换价值和抽象劳动的历史起源和基础的探究潜藏于对商品、对社会生产模式、对政治经济学的结构基础的分析当中。创造价值——特别是交换价值——的不是简单劳动，而是一种在历史上唯独出现于资本主义社会中的特殊的社会劳动模式。在《大纲》中，马克思对这些历史性基础与结构的分析是以一种先验的方法建构起来的；其目的是要了解资本主义社会关系产生和发展的先验条件（历史性基础）。历史学与社会学被从政治经济学当中排除了出来，马克思的《剩余价值理论》批判的正是古典传统的这一重大缺陷。因而，其目标是要将历史（《大纲》）和宰制结构（《资本论》）重新纳入到对政治经济学的批判当中，由此发展出一种沿亚里士多德这条线路下来的社会经济学理论。

交换价值、剩余价值和抽象劳动决不仅仅是表达生产的某些方面或因素的经济学范畴；它们不是 19 世纪政治经济学和社会理

---

① Marx, *Theories of Surplus Value*, p. 408.

论所残留下来的形而上学范畴；它们也不是洛克和斯密所发展起来的本体论范畴，反映一种劳动价值理论及其关于普遍人性的看法；①最后，它们还不是用来说明市场价值与价格的抽象的分析性尝试。②要理解这些范畴，其奥秘在于理解古典政治经济学的形而上学和拜物教。这是《资本论》第一卷第一章最后增补的部分的主题：商品拜物教。③这些范畴是对特定的社会历史关系和 19 世纪政治经济学中潜在的宰制结构的理论表述。它们也是关于人的自我异化的范畴。④

价值论：社会批判理论或经济价格理论？

在《大纲》讨论资本的一章中，马克思提出，在货币与交换关系

---

① A. Cutler, B. Hindess, P. Hirst, and A. Hussain, *Marx's "Capital" and Capitalism Today*, *vol.* 1 (London: Routledge and Kegan Paul, 1977), p. 43. 对马克思关于劳动作为一本体论范畴或一实体的观点的诠释，请参见 Cornelius Castoriadis, "Value, Equality, Justice, Politics: From Marx to Aristotle and from Aristotle to Ourselves," in *Grossroads in the Labyrinth*, tans. by Kate Soper and Martin Ryle (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984), pp. 261ff; Hans-Georg Backhaus, "Materialien zur Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie," *Gesellschaft Beitrage zur Marxschen theorie*, *vol.* 1 (Frankfurt, FRG: Suhrkamp Verlag, 1974), p. 216; and Marc Linder, *Reification and the Consciousness of the Critics of Political Economy: Studies in the Development of Marx's Theory of Value* (Gopenhagen: Rhodos International Science and Art Publishers, 1975), p. 70.

② Pilling, "Law of Value in Richardo and Marx," and *Marx's "Capital."*

③ Karl Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, trans. by S. W. Ryazanskaya (New York: International Publishers, 1970), ch. 1 on the nature of the commodity. 这是马克思在《大纲》和《资本论》中分析价值与交换价值规律时所形成的最敏锐的洞察力，参见 Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, *vol.* 1: *A Critical Analysis of Capitalist Production*, trans. by Samuel Moore and Edward Aveling, (New York: International Publishers, 1968), pp. 71—83; and I. I. Rubin, *Essays on Marx's Theory of Value*, trans. by Milos Samardzija and Fredy Perlman (Detroit: Black and Red, 1972), pt. 1, chs. 1—7。

④ Kal Korsch, *Karl Marx* (Europaische Verlagsanstalt, 1975), p. 104.

的性质中找到了“资产阶级社会所有与生俱来的矛盾”,[①]包括那些在更为发达的生产关系中所发现的矛盾。然而,它们显现在这一直接形式中从而隐藏了这些同样的矛盾。在其分析市场上的简单形式交换和等价交换中,马克思认识到,资产阶级的民主制和经济学通过诉诸于将平等和自由的核心概念作为交换关系的基础,而扭曲了本质的社会关系。[②]在其纯粹形式中,交换价值的可交换性是对市场流通之社会功能的表达,由此交换过程从所有其他特性当中抽离出来。在这一市场转移过程中,主体间在形式上是平等的,进行交换的商品是等价的。

这一社会关系的两大主要特征是:(1)从外在于平等的直接交换的个体的所有其他方方面面中抽象出来;以及(2)在此过程中每个个体都被他人当作一种纯粹手段加以利用。在马克思看来,交换的整个过程为需求和生产力之间的天然差异所驱使。这些天然差异为基于商品与主体间之平等的互惠交换创造了社会性框架。“每个人为了服务于自身都为他人服务,与此相应,每个人都把他人作为其手段加以利用。”[③]这一交换完全没有实现出任何一种更高级的社会天性,它仅仅表明了“热衷追逐私利的普遍性”。[④]自为存在的实现只能通过成为一为他存在来完成,通过把市场交换中的每个他者都还原为一种手段来完成。[⑤]

在马克思看来,对个体特性和个体价值的这样一种抽象——同时强调他们作为交换价值之共同持有者的平等待遇,以及强调互惠的功利主义进路达到市场交换本身——突现了经济平等与自

① Marx,*Grundrisse*,p. 240.

② Ibid.,pp. 244—45,and see also pp. 163,458,and 509.

③ Ibid.,p. 243.

④ Ibid.,p. 245.

⑤ Immanuel Kant,*The Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*,trans. by Thomas Abbott(Indianapolis:Bobbs-Merrill,1949),p. 50.

由的人类学和社会学假设。正如马克思一言以蔽之，“交换价值的交换是一切平等与自由的生产的、现实的基础。”[①]参与此交换过程的必要性显而易见是每个人的自身需求和天性（“需求和冲动的整体”）的结果，而非某种异己力量决定每个人的行动的结果。因此，阶级的发展和财富分配总体的不平等变成了人民自身之自由意志的产物。一门历史的、批判的科学的目的在于去展示，这些交换关系——从中似乎所有的矛盾都被移除了——如何具有一个比现代科学所研究的其表面现象或表象更深层的维度。随着从简单交换关系转移到一个复杂的资本主义，内在于社会关系及其观念表达（自由与平等）当中的矛盾开始公诸于众。

> 一方面，人们遗忘了，交换价值的前设，它作为整个生产体系的客观基础，在自身当中已经隐含对个体的强制，因为人的直接产品不是提供给他自己的产品，而仅仅成为这样一种在社会过程中的东西，因为它必须具有一般的然而是外在的形式；个体仅仅是作为一个交换价值的生产者才具有一实存，因而当中已经隐含对其自然实存的整体否定；因而他是完完全全为社会所决定。[②]

这些社会历史关系破坏了个体之间的平等和自由，并且把他们化约为单纯的交换价值提供者。马克思也很清楚，在这些更早、更简单的相互交换和产品生产形式自身当中包含着最深层的矛盾，它们只有在资本主义社会关系更加充分发展的阶段里头才能昭然。这也是为何马克思当时如此批判法国社会主义者的原因，这班人希望一方面保存一种理想化的或纯粹化的商品交换形式，

① Marx，*Grundrisse*，p. 245.

② Ibid.，pp. 247—48.

同时另一方面又拒绝剥削的社会关系。①他们相信，解除了货币和资本的限制和颠倒，一个基于平等自由之理想的社会体系便能实现。对他们而言，财产关系是一个关系社会财富公平分配的问题，而不是存在于生产过程当中的支配与不平等权力关系的阶级结构问题。他们不明白经济学与政治意识形态之间的关系——也不知道实际情况是“交换价值的交换”构成了平等自由之政治理想的现实基础。在马克思看来，伦理理论必须关联到历史唯物论。

在其分析的此点上，马克思发展了其早年《论犹太人问题》中批判资产阶级社会理想的结构性含意。在此——别处亦同——资本主义批判的实质是一样的。所改变的是方法（批判科学）和关注点（生产过程的结构）。货币体系作为交换价值的实现，同样也是平等与自由的实现。马克思知道经济维度与政治维度之间这一显然的矛盾，他提出平等和自由的实现“证明了是不平等和不自由”。②他批判 19 世纪经济学——其对今日之经济理论仍然适用——在其对“简单确定”和“幼稚抽象”的优先强调中，忽略了资本与雇佣劳动的复杂的经济、社会关系。对资本主义社会的历史、政治分析被还原成了一种关于单纯商品交换的机械论。一切事物都被还原成了过于简单化的交换关系模式，它是建立在对需求本质、商品生产和现代资本主义社会内在之错综复杂社会关系的抽象之上；这是未经工业革命的资本主义。这部分源于为了进行科学预测而试图将社会变量还原成可控条件，以及试图对社会生产关系去政治化。经济抽象论没能考虑到以下方面：(1)劳动的本质；(2)劳动组织的结构；(3)工场的权力与授权关系；(4)社会的阶级结构；(5)国家在维护一个基于利润和雇佣劳动的价值交换和生

---

① Marx, *Poverty of Philosophy*, pp. 69—79 and *Grundrisse*, p. 48. See also Norman Levine, *The Tragic Decepion: Marx contra Engels* (Oxford, U. K.: Clio Books, 1975), pp. 16—27.

② Marx, *Grundrisse*, p. 249.

产体系当中的角色；以及(6)土地占有、剥削、战争以及帝国主义对于克服其内在矛盾(抵消影响)的重要性。

一些经济学家提出，在《资本论》的第一卷和第三卷之间存在矛盾(转换问题)。他们说马克思开始以一种类似于李嘉图的方式发展出一套关于产品相对价格的理论。因而，其劳动价值理论实际上是一价格决定理论，其中价值由劳动时间来决定。[①]此理论主张，商品倾向于以跟其价值相映衬的价格被交换。在第三卷中，马克思开始认识到，商品的价格不可能与其价值相对等，事实上，两者之间存在永久的分歧。由此导致的结果是两卷《资本论》之间在逻辑上的不一致。然而，这样一种观点既没有充分考虑到在《资本论》这几卷在马克思头脑中形成的次序，也没有考虑到他在后期著作的总体意图。科施(Karl Korsch)写道，把马克思理解为试图"用数学的精确性来计算一特殊商品的价格"是"对马克思经济理论的灾难性的误解"。[②]马克思不是仅仅想要在这一向度上发展出一套劳动价值理论，出于同样的缘由，亚里士多德在《政治学》中也

---

① 关于对那些强调一种社会生产理论——及其对劳动的重视多于价格，以及对历史和社会组织形式的重视多于价值到价格、剩余价值到利润的转换问题——的人们的一个综览，请参见 Rudolf Hilferding, "Boehm-Bawerk's Criticism of Marx," in *Karl Marx and the Close of His System*, ed. by Paul Sweezy(New York: Augustus M. Kelly, 1949); Franz Petry, *Der soziale Gehalt der Marxschen Werttheorie* (Bonn: Willi Hammer Verlag, 1984); Rubin, *Essays on Marx*, and *A History of Economic Thought*(London: INK Links, 1979); Pilling, "Law of Value in Ricardo and Marx," and *Marx's "Capital"*; Frank Roosevelt, "Cambridge Economic as Commodity Fetishism," *Review of Radical Political Economics* (1975): E. K. Hunt. "Marx's Concept of Human Nature and the Labor Theory of Value," *Review of Radical Political Economics* 14, 2(Summer 1982); Backhaus, "Materialien zur Rekonstrukion," vol. 1, and "Materialien zur Rekonstrukion der Marxschen Werttheorie," in *Gesellschaft Beitrage zur Marxschen Theorie*, vol. 3(Frankfurt/Main, FRG: Suhrkamp Verlag, 1975); and Paul Mattick, *Marx and Keynes: The Limits of the Mixed Economy*(Boston: Porter Sargent Publisher, 1969), chs. 3 and 4。

② Korsch, *Karl Marx*, p. 110.

从未发展出一套基于其需求理论的价格理论来。

> 在《政治学》中，亚里士多德完全没有考虑商业交换的规则或机制。正相反，他对商业获取之非自然性的坚持排除了类似这种讨论的可能性，并且顺带也解释了《伦理学》的极为克制的分析。①

这一问题及进一步的争论集中在这一关键点上。马克思在其对资本的分析中是否意图去发展出一套相对价值理论呢？由此而来的最先的逻辑问题则是：为什么他热衷于这么做？当然，其社会学和伦理学批判的整体范围是朝向反对这一社会体系的，此社会体系如此使得个体去人性化并退化，以至于资产阶级社会的理想本身都不可能实现。以此新李嘉图主义的方式来寻求理解，马克思决不是要从事一个简直不曾也不可能引起他本人兴趣的问题。米迪欧（Alfred Medio）曾写道，在 1862 年一封致恩格斯的信中以及在《剩余价值理论》中，马克思认识到价格与价值之间的不一致。米迪欧引述马克思的话写道："李嘉图把商品的价值与其成本价格等同起来，这在根本上是错误的，这在传统上是自亚当·斯密接受过来的。"②

对特殊商品的价格与价值之间直接关联的拒斥，同样也出现于《大纲》当中。"价格不等同于价值……因为劳动时间作为价值的尺度仅仅是作为一理想而存在着，它不能充当价格比较的实质。"③而最终在马克思看来，价值是一定性的社会关系，不能还原

① M. I. Finley, "Aristotle and Economic Analysis," in *Articles on Aristotle*, *vol.* 2: *Ethics and Politics*, ed. by J. Barnes, M. Schofield, and R. Sorabji (New York: St. Martin's Press, 1977), p. 152.

② Medio, "Profits and Surplus Value," p. 317.

③ Marx, *Grundrisse*, p. 140.

成定量的比价。事实上，商品具有价值仅仅因为社会关系，而非因为劳动本身。价值关系的表达有多种多样的形式，比如作为工资契约、货币和商品成本、交换价值等等；但是不能把这些形式误当作价值自身的真实性。

在《资本论》第三卷中，马克思对生产价格和利润的问题的关注，并不代表返回到斯密和李嘉图的古典价值理论，也因此回到交换价格的相对确定上。相反，引入价格与利润问题的目的，是要显示资本主义社会关系（价值规律）与后来发展出的过渡生产与利润率下降趋势的经济危机之间的相互关联。利润关联着交换价值、剩余价值，从而最终关联着经济危机——而非关联着消费利益与成本、供应与需求。把价格确定——而不是把对社会关系的历史性分析——看作核心问题，那就同时错失了马克思价值规律中的社会学批判，以及其在拜物教批判中的极为尖锐的分析。[①]

拜物教的批判包含着马克思早年异化概念的核心要素，但现在它成为了马克思研究生产过程中的社会关系的方法论基础。[②]这一批判代表着对马克思价值理论的方向和目的的澄清。其目的是要考察货币、工作、人格以及（最为重要的）劳动过程的商品化——资本主义条件下的工作结构以及抽象劳动的形成。社会批判的目标不是去处理作为物（Wertfetishismus）的社会关系，不是去考察作为生产的技术要素安排的经济，不是去考察社会契约关系中的普遍心理原则间的相互作用，[③]也不是去考察社会财富分配的规则。因此，这确乎意味着马克思拒绝任何试图去根据社会必要劳动时间来计算商品相对价格的尝试。

第一卷第一章的这一部分在元理论上的寓意极为深刻，因为

---

① Pilling, *Marx's "Capital,"* ch. 5; and Parekh, *Marx's Theory of Ideology*, pp. 136—63.

② Korsch, *Karl Marx*, pp. 95—121.

③ Petry, *Der soziale Gehalt der Marxschen Werttheorie*, pp. 16—17.

这是跟古典传统的自然科学方法的一个决裂。马克思分析的指向是要瓦解政治经济学的整个具体进路(拜物教),以期发展出社会范畴——以拆解开概念的魔术(Begriffszauberei)并发现价值的秘密。唯有以此方式,生产与生产力之间的历史和逻辑矛盾才能揭示出来。同样,也唯有凭此方法,才能批判古典政治经济学中的心理学、政治学的普遍论。佩特拉(Franz Petry)提出,真正将马克思与李嘉图区分开来的绝非仅仅是德国观念论:事实上,李嘉图是一个运用自然科学方法的经济学家,而马克思"抛开其自然主义的捏造,他反映的是在方法论上解释社会生活过程当中的一个确凿无误的转变"。[①]这一方法论上的转变是他结合了德国古典哲学传统中的"批判方法"的直接结果。但这也包括了最初从古代传统发展而来的对一切形式的虚假普遍性的批判。

马克思感兴趣的是去考察以一种特定社会形式的工场组织、生产关系、社会组织、阶级结构和私人财产等为特征的这一类型社会的发展,以及反过来考察它们在农业资本主义、圈地运动、银行发展、现代国家演变及其对初生的国际和国内市场的武力维护等发展过程中的历史性根基。"工作的特性来自于其社会形式",这在传统上已经跟商品的有用性(使用价值)混淆了,连同它跟人的生理学的关系,以及它的直接立法权。[②]不单单工作是社会关系的产物,货币、剩余价值和私人利润更是如此。"经济学知识假定的'对象'本身仅仅是对现存的确定关系,即人进入对他们生活的社会生产当中的对象化地装饰性表达。"[③]李嘉图没能认识到,政治经济学的范畴是历史的、社会的范畴。

《资本论》第一卷与第三卷之间的区别不在于对主观价值理论

---

① Petry, *Der soziale Gehalt der Marxschen Werttheorie*, p. 15; and Pilling. "Law of Value in Ricado and Marx," pp. 289—90.

② Petry, *Der soziale Gehalt der Marxschen Werttheorie*. p. 23.

③ Korsch, *Karl Marx*, p. 117.

的重新评判，而在于价值规律当中的诸社会学联系，与由这些联系中发展而来的逻辑上/历史上的经济危机之间的相互关联上面。马克思的价值理论是一种关于资本主义社会制度及其内在的矛盾性的主张、动力和作用的客观规律。这不是古典政治经济学的那种价值理论，因为马克思的目标是要批判这一体系——而不是为他提供正当性依据。①拜物教批判也导致了对社会学范畴与经济学范畴相分离的批判——将社会学范畴还原成经济学范畴，而将经济学范畴还原成单纯的事物之间的定量关系。②

虽然这可以解释为关乎一种社会心理学的子理论，但也许更为精确的做法是，将其看作是对其所有理论形式——自然规律、自然科学和自然法——中社会关系具体化的拒斥。"就马克思致力于分析社会关系而言，价值概念却从马克思的观点那里接收了一种截然不同的意义。"③更确切地说，它是对人文科学和社会科学中一切形式的虚假普遍性的批判，因而代表着对其早期观念的进一步发展，即《〈黑格尔法哲学批判〉导言》和《论犹太人问题》中的政治理论以及他对古典政治经济学的批判。马克思批判虚假普遍性的范围是相当广阔的，不管是批判具体化的个人关系（社会心理学），批判功利主义以及使用价值的享用（政治理论），批判主观价值理论、其关于物的数量交换的观念④以及其相关的价格决定（古典政治经济学），批判作为一生物学和心理学之满足形式的交换过程，抑或是批判作为简单物品交换的流通过程以及社会关系被转变成"生产要素"的生产过程——或不管是这些领域当中的具有自

① 作为对批判马克思的形而上学式价值规律和把马克思诠释为一价格理论家的一种尝试，请参见 Piero Sraffa，*Production of Commodities by Means of Commodities*：*Prelude to a Critique of Economic Theory*（Cambridge，Mass.：Cambridge University Press，1960），pp. 29ff。

② Petry，*Der soziale Gehalt der Marxschen Werttheorie*，pp. 5 and 17.

③ Ibid.，p. 6.

④ Korsch，*Karl Marx*，p. 112.

然科学形式的整个方法论途径。

> 工人在其劳动产品中所生产的价值量超出了工资补偿或为了产生“剩余价值”的“剩余劳动”的总额，因此，在资本主义生产方式中，此“剩余劳动”与必要劳动的关系(即一个特定时期内一个特定国家中的当下“剩余价值率”或“剥削率”)并非经济核算的结果。它是社会阶级斗争的结果。[1]

资本概念是综合了第一卷及其对生产本质上的一体化的分析(价值规律)与第三卷及其对积累的研究(过度生产和利润率趋向下降的经济危机)的结果。造成经济停滞和经济危机的潜在的逻辑和历史根基，在于商品生产过程中的价值创造。价值的产生是资本不能逾越的屏障；通过限定生产过程中赖以提取出交换价值和剩余价值的方式，它也为资本的积累设置了阶级界限。这些屏障不是天然的，而是生产的社会组织化的结果——这是李嘉图没有考虑到的东西。

价值理论作为生产社会组织化的历史理论

在佩特拉看来，价值概念的核心关注点在于“分析资本主义经济的社会结构”。[2]它代表着一种对市场规律、劳动分工中的碎片化和专门化、市场竞争、工厂体系中的机械化劳动、同质化和去技能化的劳动以及异化劳动的分析。这是价值的客观规律的结构性实质，而不是作为消费和流通领域当中心理学主体之间的相互作用(功利主义)的价值。这些是抽象劳动的客观的、结构性的特质；

---

① Korsch, *Karl Marx*, p. 112.

② Petry, *Der soziale Gehalt der Marxschen Werttheorie*, p. 22.

随着范畴在资本概念的逻辑发展过程中变得越来越具体，马克思也通过赋予它历史和社会的确定性而将它变得具体。

佩特拉将价值规律（Wertgesetz）与价值研究（Wertbetrachtung）、分配问题（Verteilungsproblem）与价格问题（Preisproblem）的二律背反之间的差异视为是对古典政治经济学家运用拜物教的方式来分析资本主义的一种反映。①对价值概念和价值理论的分析同时意味着是一种对劳动关系的社会学和历史学的分析，并且意味着在根本的伦理定位上转向了这些结构。虽然佩特拉看到了从不同进路来处理价值规律的问题，并且清楚地主张马克思分析的核心在于劳动的社会组织，但是他也声称马克思的价值概念自身不具有规范性意义，因为它仅仅是一条“关于价值关系的理论原则”。②至于马克思的劳动理论是否包含一种剥削理论，这是另一个极具争议的问题。③皮林（Geoffrey Pilling）——虽然他并不否认马克思剥削理论的重要性——指出，它相对于马克思的矛盾理论而言是次要的。皮林认为，马克思最感兴趣的是发展出一套关于社会体系的内在生理学及其在生产的社会组织化（第一卷）与积累过程（第三卷）之间的矛盾的理论。这最初是作为交换价值与使用价值之间的矛盾表现出来的。④这一进路的缺陷在于，它是从马克思《大纲》和《资本论》中的历史批判抽取出他的价值理论来的。它也是从马克思思想的古代伦理根基中抽取出了他的政治经济学批判。

于此同时，李嘉图则停留在了价格表象、竞争以及利润在不同

---

① Petry, *Der soziale Gehalt der Marxschen Werttheorie*, pp. 33—35.

② Ibid. , p. 32.

③ Ian Hunt, "The Labors of Steedman on Marx," *Review of Radical Political Economics* (Winter 1982); Medio, "Profits and Surplus Value," p. 316; and "Modern Approaches to Theory of Value."

④ Pilling, "Law of Value in Ricado and Marx," p. 301.

阶级的自然分配等层面，

> 而马克思掘得更深，因为他明白，在价值运动背后伫立着完整的分配，它不是作为孤立的民众阶级当中已完成的消费者供给的分配，而是作为关于已清算产品、关于总体价值的人类劳动的分配，并且由此作为生产者的社会关系。①

对马克思而言，由古典资产阶级理论家发展起来的劳动价值理论，成为了他分析社会历史模式的物质生产的框架。社会生产关系构成马克思后期经济学中分析的核心所在——而非经济分析的技术性范畴。②较之价格决定问题、价值与价格以及工人的工资与利润之间的关系问题——这些都囊括在一价格理论当中——马克思更关心的是运用其价值理论，来分析19世纪英国资本主义社会之独特社会关系的定性(qualitative)确定。因此，价值理论没有为商品价格的定量(quantitative)计算提供基础，而毋宁是决定了导致工人剥削和经济危机的资本主义定性关系的关键所在。③当代剑桥学派的新李嘉图主义为了在一种新古典价格理论范畴之内结合马克思在社会学上的阶级分析，而作出试图取消马克思价值理论及其形而上学残余的努力，这是在根本上误解了马克思理论的性质和社会学本质的又一个例子。④

---

① Petry, *Der soziale Gehalt der Marxschen Werttheorie*, p. 35.

② Jon Elster, *Making Sense of Marx* (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1985); and Richard Miller, *Analyzing Marx: Morality, Power and History* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1984), p. 214.

③ 这一论题是由 Korsch, Petry 和 Pilling 等人发展起来的。

④ 至于从新李嘉图主义的剑桥经济学学派的立场来批判马克思的价值理论，请参见 Joan Robinson, *An Essay on Marxian Economics* (London: Macmillan, 1966); Sraffa, *Production of Commodities*; Luigi Pasinetti, *Lectures on the Theory of Production* (New York: Columbia University Press, 1977); Ian Steedman, (转下页注)

这也是低估了马克思批判政治经济学真正有多彻底。

马克思所提出的价值规律，使我们可以洞察生产过程的社会组织和结构——总而言之即产生剩余价值、资本主义利润和雇佣劳动的剥削本质。正如我们所见到的，它不是作为一种决定市场上物品（商品）之间的定量关系的机制（批判商品拜物教）。对马克思而言，重点显然在于生产过程，以及更明确地是在于社会的相互作用方式——而非在于交换和分配过程。当然，对于马克思不愿意去发展出一套基于社会商品公平分配的正义理论的混淆，大部分要归因于没能区分作为生产环节的交换价值与作为分配环节的交换价值（价格）。而这也解释了为什么关于其价值理论、危机理论和元伦理学会有如此众多之误解。

主张这一相同观点的另一进路则认为，马克思对价值理论的理解，以及由此而来的他对政治经济学的历史唯物主义分析，涉及到了这样一种认识，即在一个劳动价值理论能发挥作用的社会中，不可能实现由古希腊、希伯来和德国传统发展出来的关于共同体和平等的伦理规范。这些都是元伦理学的概念（制度性和结构性前提）——因为没有共同体和平等，个体的自由的自我意识发展就不可能。元伦理学包含实现伦理的结构性前提条件。为了实现自我意识和个体自由，必然需要这两个社会性和结构性前提，这一主题在《巴黎手稿》中得到了明确发展，而在马克思的后期著作中则

（接上页注④）*Marx after Sraffa* (Londan: New Left Books, 1977); and Geoff Hodgson, "Marx without the Labor Theory of Value," *Review of Radical Political Economics* 14, 2(Summer, 1982), pp. 59—65.

其他拒斥马克思劳动价值理论的马克思主义者包括：Cutler, Hindness, and Hussain, "Capital" and Capitalism Today, vol. 1. 而那些既批判马克思的劳动价值理论同时又希望调和马克思与斯拉法（Sraffa）的理论家则包括：Maurice Dobb, Political Economy and Capitalism: Some Essays in Economic Tradition (New York: International Publishers, 1940); and Ronald Meek, Studies in the Labour Theory of Value (New York: Monthly Review Press, 1956)。

仅仅是一个深层的主题。[①]

抽象劳动、交换价值与政治经济学的结构

现在，让我们来考察一下商品生产与交换关系的历史性本质。一件特殊商品的价值取决于生产它所需要的社会必要劳动时间。关于价值本性的讨论集中围绕着“劳动”概念的意义、关切和应用而展开。社会事实是并非任一特殊对象都可以在一特定时间地点被交换。要产生交换，那么必须有一个社会性蜕变先行于交换。最初，只有马克思先行认识到这一社会转变的史无前例的、戏剧性的、革命性的本质，之后，随着新古典经济学的出现，对这一本质的认识很快又遭到了压制。把一个产品转换成一件商品——把一使用价值转换成一交换价值；把一具有主观价值的东西变成一具有价格的商品——要求对整个社会体系有一个大的转变。这就是为什么马克思在《资本论》一开头就提出，他所感兴趣的并不是要讨论使用价值，使用价值是一个生理学和生物学的范畴，超越于历史与社会体系的特殊性之外。他研究的重心在于探讨交换价值的特定社会本性和特征。

在对商品交换的分析中，马克思返回到了亚里士多德的《尼各马可伦理学》以及古希腊人对处理产品的可衡量性和交换的问题的尝试。亚里士多德认识到找出潜藏在交换过程背后并使得交换得以可能的“普遍实体”——公平的基础所在——的必要性。马克思提出，亚里士多德没能更进一步发展出他的交换理论，是因为希腊社会是建立在不平等和奴隶制的前提条件之上，他们只能认识

① Agnes Heller, *Beyond Justice* (Oxford, U. K. : Basil Blackwell, 1987), pp. 106—07; 笔者对该书的评论载 *Contemporary Sociology* 17. 3(July 1988). 遗憾的是，Heller 分离了自由与正义，并且否认马克思能够并且确实发展出了正义理论。

到人与人之间的差异。不可或缺的是现代社会及其关于所有人一律平等的政治观念的发展——这一点后来被马克思用经济学范畴表述作“抽象劳动”。“因此，亚里士多德已经告诉我们，是什么阻挡了他进一步深入分析的道路；这就是缺少任何关于价值的概念。”①马克思认为亚里士多德所寻求的普遍实体就是劳动。卡斯托里亚迪斯(Castoriadis)为了更具体地深入解析《资本论》第一章，又重新捡起了马克思与亚里士多德之间的这一讨论。卡斯托里亚迪斯相信，对商品的整个分析在逻辑上都是一种基于实体概念之形而上学基础的同义反复。②他进一步提出，事实上，简单劳动概念就是普遍实体，因而它在马克思的劳动价值理论中是本质范畴。但也正是卡斯托里亚迪斯，他混淆了马克思方法当中表象与本质——实体与主体——之间的关系，并且将马克思的劳动概念转变成一个无历史的、形而上学的范畴。对关于货币与资本诸章的进一步深入解读，向他指明了马克思的取向。

对一个商品而言，如果它要能够根据它所具有的对象化劳动与所有其他商品相等价，能够根据它当中所包含的劳动价值总量而变得可比较，并且成为市场交换、分配和消费的必要基础，那么它所必备的就不仅仅是简单劳动时间。在每个社会中，商品生产必须满足人的需求这一点永远是人的劳动作用于自然的结果。劳动本身不是商品生产的主要识别特征。

> 价值实存以其纯粹性和普遍性预设了这样一种生产模式，即在这种生产模式当中，个人的产品对一般意义上的生产者而言，甚至是对个体劳动者而言都不再存在，在那儿，它除

① Marx, *Capital*, vol. 1, p. 59.

② Castoriadis, “Value, Equality, Justice, Politics,”作为对马克思的一种更为敏锐的诠释，但是又类似于将价值还原成一形而上学式劳动范畴，请参见 Robinson, *Essay on Marxian Economics*, pp. 1—22。

> 了通过流通得以实现之外不再存在任何东西。对一个生产了这一大堆棉花中的极小一部分的人来说，这是一种价值即交换价值的事实并非一个形式上的问题。如果他没有产生出一种交换价值即货币，那么他就完全没有产生任何东西出来。因此，这样一种价值确定性预设了社会生产方式的一个特定历史阶段，并且它本身就被赋予了那样一种方式，因而它是一种历史性关系。①

因此，价值决定与交换价值的产生不单单是生产过程中使用劳动的结果，而毋宁是商品转换成一种定量关系，在这过程当中，一切其他商品在理论上都与它相等价。反过来，这预设了在工作的本质和节奏中，在其技术和社会组织以及其得以生发出来的阶级结构中存在一种转换。就所生产出来的东西而言，一切商品的关系或衡量标准——以及后来就一个第三类商品比如金银而言的一切商品之间的定量关系——都存在于符号性思想的层面上。此第三类商品不是一特殊商品，它指代着相应量的劳动时间——亦即它是交换价值的社会符号。②这一特征代表着对商品的所有自然属性和使用价值的一种概念上的抽象，并且仅仅是从它们与其他商品之间的可公度性或相互关联方面来加以考虑。商品自身并非天生就可以与任何其他商品之间进行交换的。这仅仅是当一商品变成交换价值以后才出现的。因而，商品可公度性的基础在于其生产的必要劳动时间，正是在此基础之上，一产品与另一产品之间的交换才作为数字表达而出现。一磅面包可用十枚钉子来交换。

一切商品之所以可用货币进行共度，并不是因为商品自身当

---

① Marx, *Grundrisse*, pp. 251—52.

② Ibid., p. 144.

中的劳动时间的对象化，而是因为在资本主义中产生出来的一种具有特定历史性的、本质上不同类型的劳动。这就是马克思的抽象劳动理论的核心所在。①他充分意识到，在可能纯粹地考虑商品的可共度性(交换价值)之前，这一历史性转变必定先出现于劳动的结构模式当中。马克思的目标是要形成这样一种价值理论，此理论强调的是这一生产过程的历史特性，以及在此过程中所创造的一种性质上截然不同的劳动形式。他的抽象劳动和价值理论已经从本体论和人类学形式转变成了历史社会学范畴；现在，劳动和价值是对刻画了资本主义社会特征的特定历史形式的社会和劳动关系的表达。对于这一点不能过分强调，同样不能过分强调的还有"用于交换的商品在头脑中被转变成普遍的数量关系，转变成交换价值，由此它们变得可相互比较"这一观念。②一般而言，劳动是不足以胜任这一工作的。人与人之间的社会关系——在生产过程中物化了——后来作为价格和利润取得了一独立性存在。③价值范畴的历史性本质可见于马克思《〈政治经济学批判〉导言》关于劳动和交换价值的本质的讨论中。

> 作为以或此或彼的形式来挪用自然要素的有用活动，劳动是人类生存的自然条件，使人与自然之间物质交换的条件，完全独立于社会形态之外。另一方面，设定交换价值的劳动也是一种特定社会形式的劳动。例如，如果考虑制衣的物质方面，那么它是生产一件衣服而非衣服的交换价值的直接生

---

① 关于抽象劳动的性质及其与异化之关系的一个漂亮总结，请参见 Claudio Napoleoni 的《李嘉图与马克思》，*Ricardo und Marx* (Frankfurt/Main, FRG: Suhrkamp Verlag, 1974), pp. 213—27. 该书分析的是《资本论》第一卷中闻名遐迩的、"未出版的"第六章，这一部分如今被单独加以运用起来：*Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses* (Frankfurt/Main, FRG: Verlag Neue Kritik, 1969)。

② Marx, *Grundrisse*, p. 144.

③ Rubin, *Essays on Marx*, p. 63.

产活动。产生交换价值的制衣不是像这样的制衣，而是作为抽象的普遍劳动的制衣，而这隶属于一个不由裁缝来设计的社会结构。①

资本的结构前提:马克思的“哥白尼革命”

在商品的自然属性当中，即作为一个产品对其生产者具有一特定使用价值，它与其他商品之间是不可交换甚至是不可度量的。这种东西是当商品从它们的物质内容和自然属性当中抽象出来才出现并且成为交换价值的。当商品被转变成这些抽象符号，它们才变成可以跟其他商品相比较，因此就一种普遍的等价物而言变得可以衡量。须注意，商品附着于其自身的作为交换价值的象征意义并非商品的内在属性，即不是其天然属性的组成部分，相反这是一精神过程的结果，在此过程中，商品对个体而言成为一交换价值，进而变得可以跟其他商品交换。这一精神过程本身要求对劳动、生产和分配的本性进行一结构上的转变。

在《大纲》的第一册笔记中，马克思提出正是在这一精神过程当中，个体单纯以一象征的形式来表达一商品的“价值”。他以西非真正的原住民为例，他们把商品转变成“木棒”(bars)。每一件商品在所有者头脑中值这么多木棒;商品根据这些木棒变得相互之间可以比较进而也可以交换。如马克思所言，这些木棒具有“纯粹想象的存在”，但它们使得交换得以产生。商品在数量上变成了交换价值的表现:亦即，它们在与另一具有使用价值的商品或与另一作为普遍等价物(货币)的商品之间的关系具有一种定量尺度。它们必须进行等价转换。

在变成一交换价值的过程中，一产品(或活动)不单转变成

① Marx, *Contribution to Critique of Political Economy*, p. 36.

> 一确定的数量关系，一相对数字……而且它也必须同时在性质上加以转变，转变成另外一种要素，这样一来，商品变成了同一类型同一单位的数量大小，即变得可以共度。首先商品必须转换成劳动时间，转换成某种在性质上不同于它自身的东西。[①]

这些商品作为物质化的劳动时间是一特定历史类型的劳动的产物，它是从历史性形成的社会经济制度这一特定背景中产生出来。虽然马克思是从这一种认同开始，即交换作为对商品物质特性的精神抽象而出现，并且要求在交换过程当中有一符号性媒介，但是真正引起他兴趣的是这一过程的历史根基。事实上，伴随着他的并且贯穿整部《大纲》的内在问题是：交换价值（可度量性与可共度性）得以可能的条件是什么？在第三册笔记中，他进一步将问题深化：剩余和资本主义利润得以可能的条件是什么？一切产品和活动得以转换成交换价值所凭借的历史条件，必须要求确立起一种国家的和国际的市场经济、雇佣劳动和私有财产。[②]在前两册笔记中，马克思考察了交换价值作为社会抽象的本质，以及其实存所必需的社会结构。这里的重点在于一货币经济中的交换和流通过程。

> 当交换以交换价值和货币为中介时，它预设了生产者相互之间的全面依赖，对他们彼此之间私人利益的全面隔离，以及社会劳动分工，而社会劳动分工的统一性和相互补充则存在于一似乎是外在于个体并且独立于个体的自然关系的形式中。加在他们彼此身上的总体需求和供应的压力成了各自不同的人们之间的纽带。[③]

---

① Marx, *Grundrisse*, p. 143.

② Ibid, p. 157.

③ Marx, *Grundrisse*, p. 158.

早在第一册笔记中，马克思扼要地列举出了产生交换价值的历史和社会形态。[①]商品生产的第一首要特征就是“生产中一切固定的个人的（历史的）依赖关系的瓦解”。[②]这要求瓦解独立的小农场主、家庭手工业、地方社区以及一切自助团体（社会福利体系），连带包括一切可能超出或消极影响市场机制之运行的政治和经济权力。这也必然伴随着对大家庭结构的破坏，由此产生出原子型的家庭。它包含瓦解所有保护个体或限制个体进入市场关联的社会经济关系——诸如《伊丽莎白济贫法》。[③]

一切干扰市场运行的外在经济形式都必须消除，从而形成一种新的社会关系网络，在此网络当中，总体上所有生产者都彼此相互依赖。相互的依赖关系凭借一个需求体系的形成而得以建立并维持着，并通过一系列不同商品的交换来加以调节。在生产环节上，这样的依赖关系通过劳动分工进一步加强，在劳动分工里头，所有生产活动通过资本管理中心相互关联起来从而一体化（抽象劳动）。随着消费和生产在总体上围绕着市场以及在个别上围绕交换价值的产生而建构起来，现在发展起来的社会依赖形式是客

---

① 在此对马克思的七本笔记作了一个简单总结，《大纲》：

1. 分析简单交换
2. 考察交换过程中的公平与自由；从流通和简单交换向生产的转变；分析交换价值与资本、劳动与资本
3. 剩余价值与利润理论
4. 探讨实现问题、经济危机和过度生产
5. 历史；分析非资本主义和前资本主义的社会制度
6. 批判古典政治经济学及其所强调的流通理论
7. 英国劳动发展历史；研究劳动、机器和科学

附录. 利润率下降，以及探讨古典政治经济学中的利润的本质。

② Marx, *Grundrisse*, p. 156.

③ Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (Boston: Beacon Press, 1957).

观的、正式的——完全不同于18世纪家庭手工业的个人之间与家庭之间的依赖关系。新的结构转变产生了新型的社会关系，而正是这一整体结构产生出了交换价值；这一后者预设了异化劳动和私有财产作为结构性前提。

个体向休谟的“感官印象包”（bundle of sense impressions）的还原以及牛顿物理学中个别原子之间的碰撞，要求消解亚里士多德的物理学并产生一种新的科学。为了一种货币经济能够充分发展起来，这些从前的社会形式必须退场，取而代之以一由货币的媒介和交换所主导的匿名的市场经济体系。在此体系中，甚至连生产过程也取决于作为另一种特殊商品的劳动的购买需求。[①]另一方面，公共背景下的生产与一套不同的社会制度安排产生出了“一种对公共生产的特定分配”，[②]但是并没有产生出交换价值。

在第二册笔记中，马克思开始详细说明劳动的性质以及劳动本身的使用价值与交换价值的区别。交换价值取决于再生工人的劳动力和更进一步的劳动能力的“一般实质”所必需的劳动。在此点上，马克思所感兴趣的依然仅仅是从流通的角度来看劳动的交换价值。在第三册笔记中，他的兴趣从分析劳动交换价值转到了分析生产环节上的雇佣劳动，以期说明剩余价值与利润的产生。自由劳动的首要特征就是它自身并不产生交换价值，而被视为是仅仅为资本家提供纯粹的使用价值。第二册笔记的结尾提出了很重要的一点，即关于工人的劳动交换的条件：“一般而言，他的无价值和贬值是资本的前设和自由劳动的前提条件。”[③]

---

① Marx, *Grundrisse*, p. 171.

② Ibid., p. 172.

③ Ibid., p. 289.

第三册笔记始于分析资本与劳动的关系。虽然马克思的语言不时带有浓厚的哲学性和理论上的抽象性，他还是竭力试图提纲挈领地从人类学和社会学方面列举出资本主义社会中劳动的性质。劳动者与资本家的对立，工人和资本家对劳动内容的漠不关心，以及劳动与资本之间相互的漠然与特性的缺失，是这一经济和社会制度安排的主要特征。

> 因此，随着劳动丧失了所有的艺术特性之后，这一经济关系——资本家和工人所具有的作为一种单一生产关系之两极的特征——相应也获得了更加纯粹、更加充分的发展；其特殊技能变成某种越来越抽象且不相干的东西，它也越来越变成一种纯粹抽象活动，一种纯粹机械活动，从而跟他的特殊形式毫不相干；一种仅仅是形式上的活动，或者与此相同是纯粹物质活动，一种纯粹的、简单的、无关乎其形式的活动。在这里再次可以看到，生产关系的独特性和范畴——在此是资本和劳动——的独特性，只有伴随着特殊的物质生产方式的发展以及工业生产力发展过程中的特定阶段的发展才能变成现实。①

在对劳动的所有特殊性的这一抽象当中，马克思所描述的是产生了异化劳动的政治经济制度的结构。劳动从作为自我实现之劳动的目的中抽离出来，以及从共同体的目标中抽离出来，转而围绕着一种无规定的、无目的的——机械的——活动来建构自身，这样的劳动的目的掌握于资本家的手中，而与工人不再有关。在此，异化不是作为一种哲学或人类学状态被感知到，而是作为一种特定的物质生产方式和生产力发展的必然结果被感知到。这是隐藏

① Marx, *Grundrisse*, p. 297.

在异化过程背后的政治经济体系的结构性机制。这是对早期著作中的论题的进一步深入研究，正是在早期著作中，马克思提出私有财产不是异化的原因，而是异化的结果；原因在于劳动分工——亦即资本主义生产方式的社会化组织。马克思的意图不单单是要为从人类学或道德上批判资本主义奠定基础，而更是——通过把价值理论跟他的经济危机理论统一起来——要为一种元伦理学奠定基础。对一门完整的伦理学而言，这两者都是必需的。

第三册笔记处理的是生产过程当中的劳动跟资本的关系。在这一环节上，劳动仅仅是一种价值设定活动的可能性所在，因为它仅仅是一种纯粹主观的劳动存在，不具有任何客观形式。“无客观性”这一短语指的是这样一种情况，即劳动——作为跟其形式毫不相干的纯粹抽象活动，作为跟生产的技术手段（私人所有制）相分离的活动，以及因此作为没有任何自己的资本的单纯可能性——自身所具有特点跟其自身活动的实现毫不相干。这仅仅是一种描述阶级社会中剥夺私有财产之寓意的更为哲学化的抽象方式。这是一种从结构上被剥夺了其自身自我实现之可能途径的现代劳动方式。马克思已经从交换和货币的舞台转移到了资本和生产的舞台上来。正如他在这里所强调的，劳动与资本之间的关系具有主体与客体、主观劳动与客观劳动、主动与被动之间矛盾冲突的所有表现。

资本是一种取决于一特定模式的生产关系的社会活动和关系。它不是一种物（拜物教），而是一种社会关系。消灭资本家并不能真正改变这一制度，因为另外还会有人去制度化并实现商品生产和资本的。劳动通过交换来换取具有交换价值的货币，货币之后又投入支付基本需求。对生存来说仅仅是一种手段并且对劳动者来说仅仅作为交换价值而存在的东西，被资本家转换成资本，也就是说转换成某种不断地再生出越来越多剩余价值的东西。并非劳动从一物转变成了另一物，而毋宁是劳动转变了其社会形式。资本家通过立法上的私人财产所有制控制了社会生产关系。因为

对客体化的劳动以及现在对主体的劳动者的支配，即对死的劳动与活的劳动控制，他们控制了整个生产过程，由此也控制了劳动的创造性与多样性。这意味着一个阶级已经掌控了本体论本身：它控制着个体与社会之如何界定与构造。它支配着深层的价值、理想和社会目标——它们构成了类存在的真实性本质。在此支配过程中，从古希腊哲人到德国观念论思想家们所推崇的伦理价值被摧毁了，人类理性与自由也变得不可能。

正如我们所看到的那样，劳动仅仅具有一种不可靠的潜能，劳动真正的生产能力则在它本身之外；劳动生产力只能在劳动与资本的交换以及在劳动消费当中为资本所实现。马克思明确得出的结论是，生产潜能及其实现唯有通过异化劳动才会发生。在此，马克思的经济学理论又重演了他早年在《巴黎手稿》中的真知灼见。“因此，一切文明过程……都不过是增益了资本，而非工人。”①异化是财富从货币向资本进一步发展的结构前提。其他像李嘉图和西斯蒙第（Sismondi）等经济学家已经呈现这样的事实，即只有劳动是生产性的，而资本不过是价值的理想形式，资本是积累的劳动。马克思认为，劳动与资本相互对抗的方式应当足以引起一些关于从纯粹经济学上解释这一关系的猜疑。

剩余价值理论与增值过程

此简单生产过程的另一方面就是实现增值的运动（增值过程[Verwertungsprozess]），在此，劳动与资本不但在生产过程中结合起来形成一个商品，而且事实上它们结合起来产生价值增殖，而非仅仅再生产价值出来。这就是创造剩余价值的机制。抽象劳动概念的核心是一个分离的历史过程，在此过程中，工人从生产的客

① Marx, *Grundrisse*, p. 308.

观条件中分离出来。自由劳动以这种方式得以形成。那么，在马克思看来，工人与生产工具的这一分离以及由此带来的与自主的经济活动形式的分离，被认为是自由的表现。形成这一过程的前提条件则是，货币转变成资本或者是商业财富发展成为剩余价值生产。生产的一切核心要素——原材料、劳动工具和劳动本身——都可以进行买卖或者（换一种说法）可以转变成交换价值的这一事实，必然要求预先的社会历史性转变和劳动异化。

> 雇佣劳动的其中一个前提，以及形成资本的其中一个历史条件，是自由劳动力与这一自由劳动力通过货币进行交换，交换目的是去再产出货币并实现货币增殖，即消耗劳动的使用价值并不是为了个人的消费，而是作为使用价值来赚取货币。另一个前提就是自由劳动力与实现它的客观条件之间的分离——即与劳动手段和劳动资料分离开来。因此，首要的是劳动者从作为其天然劳动场所的土地上解放出来——由此开始，瓦解了小型的、自由的土地财产，同时也瓦解了建基于东方式公社的公社土地所有制。①

正是马克思从古典政治经济学关于财富的性质与起因的争论背景当中，看到了财富不是劳动和技术的技术性创造，而是特定历史环境的结果。土地财富关系崩溃，行会制度瓦解，客户关系分崩离析，在这种历史环境所要求的社会关系中，一切自主的社会生产基础都被消灭了。所有外在于市场的社会关系模式都必须消解，以便交换价值的生产可以取代使用价值和直接消费品的生产。“资本不创造劳动的客观条件。”②货币财富的存在与旧有财产的

---

① Marx, *Grundrisse*, p. 471.

② Ibid., p. 506.

消解并不必然导致资本主义社会形态。社会从一种形式转变到另一种形式并没有历史的必然性。只有在剥夺了土地并形成自由劳动者——随着他们从共同体的责任和义务中解放出来,他们同时也就从自己的财富中被放逐出来了——的情况下,这一新的社会形式才会出现。接下来,这些劳动者就成为了大众劳动市场的一部分。在此过程中,国家仍然不可或缺,正是国家创造了稳定的社会秩序,比如以通过并完善《议会法案》和《贫穷法》的方式,使得这一历史发展可以顺利地进行下去。首先,通过其警察权力及其对武力的掌控,国家能够使用威吓与公共惩戒作为维护社会管理与和平的机制。在早期时代瓦解旧的财产关系与生产方式上,国家扮演着首要角色。"像亨利七世、八世等政府作为历史性瓦解过程的条件本身以及作为资本存在条件的创造者出现。"[①]资本在加快这一瓦解过程节奏上面产生了重大影响;但是资本自身并不产生出这一瓦解过程,同时资本也不创造新生产方式得以发展的客观条件。

> 对交换价值本身的支配以及对产生交换价值之生产的掌控预设了:作为一种交换价值的异化的劳动能力本身——即活的劳动能力与其客观条件之间的分析;与异化的财产——或与其自己的客观性——的关系;在工作中与资本的关系。[②]

第五册笔记首要的是分析封建财产关系瓦解以及劳动市场与自由劳动者形成的历史条件——亦即资本的客观条件与主观条件。在第六册笔记中,马克思开始分析生产过程当中的剩余价值和利润的性质,并且解释为什么剩余价值既不是从资本(财富)中,从生产

---

① Marx, *Grundrisse*, p. 507.

② Ibid., pp. 509—10.

工具(它们仅仅是转移产品的价值而非增加其价值)中产生出来，也不是从交换过程中产生出来。奥秘在于生产方式本身及其新形成的社会关系。旧的财产关系的瓦解与自由劳动者的形成构成了资本积累的前提条件。从生产中抽取出剩余价值并由此形成财富，这是对阶级结构及其统治和支配关系的一个反映。如果资本要实现自身，那么它不但要保存自身，而且还要随着时间不断增长。

马克思认为，整个体系当中的利润不能通过相互的商业交往来产生。虽然某个商人可以通过低买高卖从而获得更多利润，但是这不能说明作为一个整体的利润的性质。它不能解释进入到终端产品中的各种不同组成部分的价值。就劳动工具与劳动本身被消耗于生产过程当中而言，两者的价值各扮演什么角色呢？资本与剩余价值产生自何处？“唯一可以使一个人变成资本家的事情不是交换，而是他没有经过交换而获得的客观劳动时间即价值这样一个过程。”[1]因此，在生产过程中，只有当——超出等价交换——增加某种额外的东西时，才能获得剩余价值。马克思在第三册笔记中给出了答案。“通过在交换中仅仅给予工人身上的对象化的劳动”[2]——通过仅仅支付工人的生产能力，而不支付工人生产成果的总数——资本家才由此获得剩余。资本家购买了劳动的使用价值，而在交换中获得工人所能生产的全部成果。因此，剩余价值不是劳动的产物，而是存在于现代政治经济体系中的支配结构的产物。

支付工人必要的使用价值大概仅仅需要工人一天劳动量的四分之一，而其他四分之三就是剩余的或者——如马克思在《资本论》中所言——是未支付的劳动。工人为了维持其生计所付出的劳动仅仅占其一天劳动当中的一小部分，而在一天的其余大部分

① Marx, *Grundrisse*, p. 324.

② Ibid., p. 334.

时间内都免费为资本家劳动。正是必要劳动(工资和生计)与剩余劳动(利润)之间的这一区别,才是剩余价值产生的基础。在这一发展过程中,让马克思感兴趣的是工人权力遭受的剥夺;这表现在他不断提到随着"劳动与其存在的客观因素之间的分离"而产生剩余价值的基础。①资本家与雇佣劳动的存在便建基这一分离。

> 因此,我们看到,资本家通过与工人交换的过程——事实上支付给工人的是其劳动能力中所包含产品的同等价值,即给予他维持其劳动能力的手段,但却占有了其本身所具有的活的劳动——而获得两样免费的东西,首先是增加其资本价值的剩余劳动;而与此同时,在资本成分中先行物质化了的劳动且由此保存了先行存在的资本价值。②

在其分析的这一点上,马克思认识到此过程的不同要素——机器、原材料和劳动——仅仅为了同一个目的而结合起来:产生剩余价值并从交换过程中免费提取出活的劳动。生产过程的诸要素除此之外别无其他目的;而当产生剩余价值变得异常艰难甚至不再可能之时,生产也就停止了。这就是《资本论》第一卷与第三卷之间的真正线索所在,也是对让人棘手的转换问题的解答。③生产之所以持续不断,这不是为了共同体成员的普遍善,不是为了实现使用价值,也不是为了满足人的基本需求。而当生产真正停止的时候,那么为人类生活和社会平衡提供基本必需品的可能性也就不存在了。

---

① Marx, *Grundrisse*, p. 364.

② Ibid., p. 365.

③ Edward Nell, "Value and Capital in Marxian Economics," in *The Crisis in Economic Theory* (New York: Basic Books, 1981), pp. 179—80 and 190; Petry, *Der soziale Gehalt der Marxschen Werttheorie*, pp. 50—51; and Korsch, *Karl Marx*, p. 110.

供求平衡的古典模式与经济危机

虽然马克思在《大纲》中围绕现代经济危机和过度生产等问题作了深入分析，但是他拒绝萨伊、詹姆斯、李嘉图和密尔等人所秉持的简单供求平衡关系及其所依据的均衡模式。[①]争论围绕着资本主义生产自身是否包含着（设定）其自身的实现来展开。这些经济学家“将生产直接等同于资本的自身实现——因此不注意消费的障碍或存在的流通本身的障碍”。[②]虽然西斯蒙第确实认识到资本的自身实现存在屏障，但是他把这些屏障描绘成是由习俗和贸易而产生的外在屏障。在马克思看来，由于市场上为了交换而进行的交换价值的生产，资本的屏障和界限存在于资本自身当中。维持生产的目的不是为了人的消费或者为了创造使用价值。相反，它是为了产生剩余价值和资本利润。这两种生产目的之间的差别在于两种截然不同的社会体系之间的差别，分别带有不同的社会目标和生产关系。古典政治经济学家们因为在这一点上没有认识到使用价值与交换价值的分别，所以他们遗漏了在劳动力的性质与生产潜在目的（剩余价值）两者当中资本自身实现的重要局限。基于使用价值（大众需求）和交换价值（剩余价值）的社会体系需求产生出了对经济体系的不同类型的结构要求和强调。

“供应本身是对一具有特定价值的特定产品的需求。”[③]关于价值概念的这一精巧把戏，暗示了社会中的社会划分，由此产生了众多不同问题。商品在市场上作为价格具有价值，它们具有使用价值以满足社会需求，同时它们也具有交换价值，这预设了资本主

---

① Marx, *Grundrisse*, p. 411.

② Ibid., p. 410.

③ Ibid., p. 412.

义生产当中的社会关系的总体性。关于使用价值与交换价值、社会需求与资本需求、一般需求与能够被实现的需求（货币）之间的这些区分，是产生经济体系危机的深层原因。马克思认为经济体系不是一个由生产成本和市场主导的封闭体系，最终主导着经济的是生产规律和价值规律——也就是说，是一个产生资本和雇佣劳动的社会体系的历史基础。资本决不仅仅是用于生产的财富，雇佣劳动也不仅仅是工作。资本和雇佣劳动描述的是一种具有特定的支配关系、劳动结构和政治经济制度的社会制度安排，同时裹挟着它们相应的文化价值观和理想。这些关系、其阶级冲突以及供求——生产与消费——之间的经济矛盾是产生过度生产和过度消费的危机的原因所在。

在这一点上，马克思并没有将其分析落实到具体。经济的这两方面，即生产与消费具有不同的结构强制性，彼此之间相互矛盾；这就像两个火车头背对背栓连在一起，各自朝着两个相反方向上拉扯。一方面，通过将必要劳动缩减到最小量，通过生产力的进步（科学与技术），以及通过劳动过程的不断强化（剥削），生产竭力去克服在生产剩余价值过程当中所存在的内在局限和技术限制。然而，这一过程进一步阻碍了去实现剩余价值与利润的创造（增值），因为存在着结构性的局限，由这些同样的生产强制性加诸于工人的消费能力之上，这是由资本的社会关系或阶级制度所造成的。资本的第一要求就是将必要劳动时间（工资和消费）保持在一个最小量。因此，追求剩余价值的驱动力与劳动成本与工资的低廉，违背了为实现更高层次的大众消费以便完成产生剩余价值的生产—消费之循环这样的要求。过度生产的危机被马克思视作“发达资本的根本矛盾”。[1]

资本的矛盾将生产的优先考虑从生产商品倒转成了维持现有的社会关系。在马克思看来，资本主义这一扭曲的优先考虑摧毁

---

① Marx, *Grundrisse*, p. 415. See also Elster, *Making Sense*.

了它自己的生产能力。反过来，这些结构性局限造成了经济危机，而这"与资本的本性、与资本这一概念的基本特征相一致"。[①]这就是为什么这些局限不单单是导致经济和社会危机的结构性障碍，而且也是资本自身的概念和逻辑的表达。这些局限永远都无法超越，也永远不能完全平衡。马克思总结出了这些局限：

> (1)**必要劳动**作为关于活的劳动能力的交换价值的局限；(2)**剩余价值**作为剩余劳动时间的限制；以及相对剩余时间作为生产力发展的阻碍；(3)**向货币的转换**，诸如交换价值，作为生产的局限；(4)**交换价值对生产使用价值的限制**。[②]

这些限制对于剩余价值的潜在抽取、对于资本在消费中实现以及对于作为整体的生产过程而言是结构性的、逻辑的限制。再生产劳动力(供肉体存活的工资)的最低限度要求限制了活的劳动能力的交换价格：工资不能削减到少于满足基本肉体存活所必需的特定限度。反过来，这限制了产生利润所必需的剩余价值和剩余劳动时间的总量。资本在消费中实现自身的要求(限制)——因为它首先并不是为了直接消费而进行生产(交换价值)——又为生产过程设置了外在的负担。因此，将商品转换成货币的要求限制了资本所能有效产生的货币总量。

最后，交换价值的优先要求对使用价值生产的限制，实现私人利润的优先要求对在社会上满足大众需求的限制，在逻辑上和结构上导致了一个朝着持续过度生产方向发展的经济体系。在英国产生的整个信用体系是对克服这些加诸于生产之上的限制的一种努力，但是对危机的这样一种超越仅仅是暂时的——直到下一轮

---

① Marx, *Grundrisse*, p. 415.

② Ibid., p. 416.

更高层次的危机到来为止。这一过程又重新开始,不过是在一个更高、技术更加先进的生产和矛盾层次上运行。马克思揭示了一个基于私有财产、资本和雇佣劳动的社会体系为实现其积累和平衡创造了自身的内在障碍。

在一个生产和消费分属两个不同经济领域的社会中,利润是生产的最终障碍;过度生产与将必要劳动缩减到最小的要求是联系在一起的。为了说明“劳动者自身的需求永远不可能成为一充分满足的需求”,[1]马克思从古典传统当中汲取了很多,特别是从马尔萨斯(Malthus)那里。在《大纲》的第四册笔记中,正是在这一点上马克思的分析达到了批判和伦理的中心。

> 首先:资本驱使工人超出必要劳动去从事剩余劳动。资本唯有以此方式来实现自身,创造出剩余价值。但另一方面,它是就且仅就剩余劳动来设定必要劳动的,而且剩余劳动作为剩余价值是可以实现的。因此,它把剩余劳动设定为必要劳动的条件,剩余价值设定为对象化劳动以及相应价值的限度。它一旦不能设定价值,也就不能设定必要劳动;而其基础一经给定,则它也别无选择。因此,它限制了劳动和价值的产生——通过人为的阻碍。[2]

在资本主义社会的生产过程中,不但存在这些由生产与消费以及资本与雇佣劳动之间的社会关系所带来的限制与阻碍,而且生产过程本身也不过是社会生产关系的一个附带现象(技术反映)。唯有就利润得以实现,阶级制度及其对工人的压迫得以维持,以及价值规律作为生产过程的本质得以保留而言,才算完成了

---

① Marx, *Grundrisse*, p. 420.

② Ibid., p. 421.

人的生存的基本要求、生产的一般要求以及剩余价值的生产。也唯有就此限度而言，生产才继续进展下去并且在此过程中削弱了人的基本价值的优先性和重要性。同样是这种体系驱动力，推动着通过增加生产力来增加剩余价值和利润，这也限制了这些相同的生产力。随着体系在技术上变得越来越进步，阶级结构也进一步局限了其在肉体上和精神上满足人的需求的可能性。所有这一切之所以出现，是因为资本跟雇佣劳动分离，以及雇佣劳动者跟其生存的客观条件分离。

在第七册笔记的第三部分中，马克思发展出了其关于利润率下降趋势理论的端倪。看起来在第四册笔记中的过度生产理论与第七册笔记中的利润率下降趋势理论之间，马克思并没有加以直接关联起来。两者被视为是资本主义生产潜在矛盾的不同方面。在《资本论》中，马克思更多地将前者融合进后者当中，利润率下降趋势理论在其整个经济学理论当中将占据更核心的地位。

在此，从我们的目的来看，过度生产和利润率下降趋势都代表了经济体系中资本矛盾和价值规律作用的经济后果与社会后果。在《大纲》的最后两册笔记中，马克思评价了这一体系对个体自由与自我认同产生的反应，并且显明了资本主义社会形态是如何与这两者相对立的。在他看来，在市场中将个体自由与经济竞争等同所产生的不过是它自己的对立面。

> 因此，这一类型的个体自由同时是对一切个体自由的最彻底的怀疑，是在社会条件下对个体性的最完整的镇压，它假定对象权力的形式，甚至超权力对象的形式——独立于诸个体本身之间关系之外的事物的形式……在自由竞争中，个体纯粹出于他们私人的利益而实现共同的甚至毋宁是普遍的利益，这样的主张不过是表明了个体在资本主义生产条件之下是相互冲突的，因此也意味着个体之间的相互影响本身不外

乎重新创造出使这一相互作用得以发生的条件。[①]

关于自由个体与自由竞争的这些幻想，形成了资产阶级社会科学和社会哲学的规范的、伦理的基础。显而易见，在马克思对现代性结构的剖析下面，仍然呈现着早期手稿的伦理处方。然而，现在重点落在了元伦理学上。亦即，重点落在了限制并扭曲自我实现之目标的社会形式和结构形式上——即扭曲了《巴黎手稿》中所发展出的理想的社会形式。人们甚至可以进一步提出，正是政治经济学的历史制度真正赋予了马克思的伦理观念以力量。伦理学本身是纯然的意识形态；但是将伦理思考结合进马克思的“批判科学”以及价值规律，迫使读者用一种新的方式来诠释伦理学与科学——一种综合伦理学与唯物论的方式。这是一个我们在马克思的博士论文中已然见识过的主题。在《资本论》中，其分析的伦理成分变得愈发昭然。其在《大纲》中之历史与社会考察的结果是对资本主义制度下所发展起来的整个经济和社会体系的全然的伦理指控。这一体系摧毁了伦理上的渴望，而这从一开始就是马克思社会理论的组成部分之一，代表着其对古典理论的综合。

马克思认识到，从这一体系的技术理性角度来看，它被自身的内在逻辑和历史发展驱使着飞驰，它把社会推向这样一个方向，即由现代科学与科技力量的全方位发展取代了对劳动时间的直接应用。财富开始被视为不是对异化劳动时间的支配，而是对为生产力革命化所刺激的“代理者”的支配。随着我们从简单交换过渡到简单生产再到资本主义生产和雇佣劳动，马克思现在站在一个全新社会体系的视野之内来看问题，在此体系中，现代性的产业和技术进步成为了人的自由的现实基础。但是只要科学和技术仍然在资本的社会必然性的支配之下，这些可能性就会遭遇阻挠。必要

① Marx, *Grundrisse*, p. 652.

劳动时间缩减到最小量、个体能力（个体性）的自由发展以及艺术与科学成就的发展成为了旧体系内在之可能性的基石。但是自由主义没有能力去培育出对这些新形式的自由和社会发展而言是必不可少的道德自治、人的尊严以及政治共同体来。

> 在《大纲》中，马克思继续从“个体的普遍发展”方面来讨论。他试图去论证在资本主义社会内部，因为其对完全生产的阻碍以及私人企业体系的内在矛盾，全面发展如何是不可能的。为了使个体可以实现其全面发展，最有必要的是“生产力的全面发展”变成“生产条件的全面发展”……伴随着不断扩张的生产力，人类将有更多机会去实现和表达其固有能力。①

马克思进一步指出，工业现代化试图使社会财富的创造独立于价值规律之外，而与此同时这些产业能力又为资本的先天结构所限制。这是生产力与社会生产关系背道而驰的矛盾的一个例证。而这一矛盾恰恰就是“摧毁这一基础的物质条件”。②社会财富转变成资本是资本主义及其平等自由理想发展的最终屏障。财富变成了资本，工作变成了雇佣劳动，而自由支配的时间则变成了剩余价值。这就是那个基于异化、贫穷和经济剥削的体系。

> 因为劳动价值理论给出了解决古典政治经济学尚未解决的问题的钥匙，它揭示了其合法性的真正本质。市民社会之抽象自由的真正实质现在变得清晰可辨了，它作为阶级对立，是资本对雇佣劳动者的剥削，是对无产阶级的实质奴役。③

---

① Levine, *Tragic Deception*, p. 26.

② Marx, *Grundrisse*, p. 706.

③ Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society*, trans, by John Cumming (New York: Herder and Herder, 1971), p. 82.

《资本论》中的历史、社会结构与伦理：社会生产理论

在《资本论》中，价值理论是马克思分析的核心。第一卷开头讨论商品、交换和货币的三章代表着对其1859年出版的著作《〈政治经济学〉批判导言》的一个总结，而其价值理论的历史方面则是对《大纲》中所包含的历史分析的一个发展。那里确实存在着一个转变问题；但这是一个关于劳动转变成商品、物品生产转变成商品生产、社会关系转变成对象之间的拜物关系以及满足人的需求的生产转变成满足利润积累的生产的理论。这是马克思在其价值理论中所处理的现实的转变问题。同时，该理论也是历史性地建基于抽象价值理论（劳动分工、拜物教、私人财产与市场）。正是通过这一理论，交换的商品被理解为交换价值（分配），其主旨在于说明生产过程当中的阶级结构与对劳动阶级的剥削（剩余价值理论），以及这一社会体系在资本的过度生产与利润率趋势性下降中所遭遇的经济危机（利润理论）。因此，价值理论是与马克思对生产和分配的剖析密切关联在一起的：剩余价值理论和利润理论。马克思将商品生产的这两个方面视为是历史地基于一种以资本主义社会为基本特征的特定类型的社会经济制度之上：抽象劳动理论。

> 一件商品——比如亚麻布——的相对价值形式表达的是该商品作为某种全然不同于其实质与属性的东西，比如像作为外套的价值，我们发现，这一表达本身指明了在其根底上存在着的某种社会关系。①

马克思对经济理论的真正贡献在于他的价值理论，这是关于

① Marx, *Capital*, vol. 1, p. 57.

价值的历史理论时期更广泛的伦理理论的一种结构成分。在此范畴中，马克思处理资本累积过程与价值创造（凝结的可交换的劳动）的方方面面。因此，这一伦理理论也是一种社会生产理论，或者说是一种关于社会生产组织的理论，它可以总结为如下几方面：

交换过程：这一过程为整个社会制度提供了法律上和道德上的正当性依据，因为在市场交换过程中明确体现了平等和自由。

还原过程：这伴随着围绕抽象劳动建立起来的社会生产组织、劳动分工（隔离出生产过程中的诸阶段，并迫使它们彼此之间相互独立）、加工技术化、劳动力与劳动工具相分离、劳动与劳动力继而与可变资本相分离还有抽象劳动与具体劳动相分离、以及所有权集中在少数人手中。这是抽象劳动理论。①

资本主义的历史基础：在此马克思考察了商品生产在原始积累、圈地运动、保护"窃取"财富的国家干预以及为了获取廉价资源和劳动而对第三世界进行殖民。价值理论是关于为创造私人经济剩余之生产过程和社会重新组织的历史理论。交换价值只有在资本主义社会中才能成为核心社会模式，因为它是抽象劳动的产物。与这一抽象劳动理论密切相关的是马克思关于现代国家及其为资本的积累和再生产过程奠定基础之作用的理论。国家"本身就是一种经济力量"。②

剩余价值生产：这是通过生产过程的强化，以及通过私人掌控社会生产组织、区分体力劳动与脑力劳动、在工场中引进科学技术、增加工作负荷（相对剩余价值理论）以及延长工作时间本身（绝对剩余价值）等手段来创造剩余劳动和剩余价值这样的途径来实现的。马克思理论的这一部分包含着其剥削理论。

利润实现和经济危机：在此马克思考察了各种不同的危机理

---

① "Modern Approaches to Theory of Value."

② Marx, *Capital*, vol. 1, p. 751.

论,诸如比例失调、过度生产、低消费以及利润率趋势性下降的理论。其分析的内在线索是,这一经济体系在其正常运转过程当中,没有能力去维持一个足够的利润率,而趋向于经济停滞。在《资本论》第三卷中,商品生产牵涉到伦理的问题和效率的问题。资本主义生产过程在结构上是有缺陷的,在体系上是布满危机的,并且从其自身的物质潜力来衡量是极其没效率、没收益的。这一体系既不为人类生存提供必要的物质产品,也不能促进道德人格的发展。这一体系在社会财富的交换和分配上面是不公平的,在其社会生产组织上(资本的社会分配)是不公正的、剥削性的,在产生资本积累(原始积累)的历史方式上是不公正的,并且在其破坏人的解放潜能(《论犹太人问题》)、人的类存在(《巴黎手稿》)、人的自我实现的潜能(《大纲》)和人的真正自由(《资本论》)上也是不公正的。因此,在马克思的剥削理论和经济危机理论当中,资本是同时与伦理学和政治经济学结合在一起的。这二者在马克思的头脑中从来就不是相互分离的,而在亚里士多德和黑格尔的头脑中亦然。价值理论是一种伦理理论。马克思的《大纲》和《资本论》是社会伦理学领域的著作。

贯穿这一分析,马克思提出了一个明白无误的关于资本主义制度下之生产过程的伦理主张。否定剥削理论及其在经济政治制度中之表现的核心性,并否认社会生产关系在其分析中将失去其核心要素。身处与古人一样的传统当中,马克思的伦理理论是一种社会理论,兼有对现代性的分析以及对古典政治经济学的批判。伦理学与政治学、伦理学与政治经济学以及伦理学与科学之间的相互分离,是现代性的一大特征。然而,这是对道德和认识论的一大误解。通过回归到亚里士多德和伊壁鸠鲁,马克思在理论层面上重新融合了古典传统与现代传统的积极因素,重新整合了现代性与古人,他预见到并推进了类存在重新溶入到真正人性的、民主的社会当中。

第六章　马克思的伦理学和社会正义理论：走向一种唯物主义的真理共识理论

导　言

最后一章将集合前面几章中所出现的关于马克思的伦理学和社会正义理论的各种不同要素，并且特别强调马克思后期的经济学和历史著作中的认识论和伦理学之间的关系。在马克思的“理论与实践”中，实践概念涵义将得以进一步澄清，与此同时，实践概念对奠定马克思伦理学之基础的重要性也将得以考查。众所周知，事实上马克思在其有生之年仅仅出版了《资本论》的第一卷，并且从未完成其在《大纲》中所列出的这一巨大工程。因为第二卷和第三卷是由恩格斯整理出版，关于马克思整体方法的任何主张都只能受到限制了。在这一限度当中，以及在对其后期经济学著作作出全面理解之前，马克思在《资本论》中所实际运用的方法（或者应该说是诸方法）首先必须从它们彼此之间复杂的相互关联中拆解出来，然后再对其加以条分缕析，由此才可以更清晰地领会马克思的意图。只有在此基础上，我们才能更确切地理解马克思的方法及其寓意，以及马克思思想所可能具备的深入发展。

要阐明马克思《资本论》中的方法,现实问题在于这一工作集合了诸多不同进路,而所有这些进路之间又是彼此混合在一起的,至于它们相互之间的确切关系,马克思并没有作出明确表态。因此,虽然对这些方法加以分类仅仅是呈现了解释学分析在标准上的困境,但是它们相互之间的关系以及其作者的总体意图和取向,仍不失为思辨社会理论上的一次运用练习。在《资本论》中,马克思对政治经济学的批判运用了七种不同的方法;所有这些方法都有自身独特的套路、取向、学术传统和认识论及伦理学的预设。但是,它们也似乎都把焦点汇聚在了一个共同主题上,这促使综合变得可能并且必要。这一共同主题不是单单的古典政治经济学批判,而是将古典伦理学和政治经济学综合到一种全面的资本主义批判当中。贯穿始终的内在线索就是马克思的伦理学和社会正义理论。

关于马克思的伦理学与政治经济学之间关系的问题自 19 世纪后期以来一直存在争议。著名的新康德主义哲学的马堡学派——包括像柯亨、施陶丁格(Staudinger)、施塔姆勒(stammler)、福尔兰德(vorlander)等杰出思想家——认为,马克思主义的核心是走向一个一切个体都被当作目的本身来看待的人性社会的绝对命令和道德动力。①马堡学派主张个体的道德发展和教育只能在

① Philip Grier, *Marxist Ethical Theory in the Soviet Union* (Dordrecht, Netherlands: Reidel Publishing, 1978), pp. 15—18; Thomas Willey, *Back to Kant: The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought*, 1860—1914 (Detroit: Wayne State University Press, 1978), pp. 32—33; Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth, and Dissolution, vol. 2: The Golden Age*, trans. by P. S. Falla (Oxford, U. K.: Clarendon Press, 1978), pp. 249—50; David Lipton, *Ernst Cassirer: The Dilemma of Liberal Intellectual in Germany* 1914—1933 (Toronto: University of Toronto Press, 1978), pp. 1923; Karl Vorlander, *Kant und der Sozialismus. Unter besonderer Berucksichtigung der neuesten theoretischen Bewegung innerhalb des Marxismus* (Berlin: Reuther und Reichard Verlag, 1900); Hermann Cohen, *Kants Begrundung der Ethik* (Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 1910); and Theodor Steinbuchel, "Zur Kritik des marxisitischen Sozialismus," in *Sozialismus* (Tubingen, FRG: J. C. B. Mohr Verlag (Paul Siebeck), 1950).

一个人性的共同体(menschliche Gemeinschaft)中才能产生。①

在更晚近的美国学界特别是维护"图克—伍德"命题的那些人关于这一主题则提出，马克思拒斥作为资产阶级意识形态之形式的伦理和社会正义；这一立场还主张马克思是一个试图为其经济学理论建立科学基础的实证论者。这一论题还认为马克思的资本主义批判并不是基于对其内在的不正义或不道德的认知。②图克最早表明了这样一种立场，他说道：

> 马克思主义的建立者们的最根本激情并非渴望正义的激情。他们对资本主义的指控并非基于一种对不正义的反抗，他们也没有把未来的共产主义社会设想成一个正义的王国。总而言之，他们反对这样一种观念，即认为社会主义或共产主义主要关注的是分配问题。③

两个思想流派在很多方面都异曲同工，虽然它们的结论大相径庭。两者都认为伦理学在马克思本人的社会理论中都不是系统的或者完整的——图克和伍德否认两者之间有任何关联，而新康德主义者则试图将马克思的政治经济学与康德实践理性和绝对命令结合起来。这两种立场都是不正确的。虽然马克思从未曾发展出一套清晰的伦理学和社会正义理论出来，但显而易见的是它确

---

① Karl Vorlander, *Kant und Marx: Ein Beitrag Zur Philosophie des Sozialismus* (Tubingen, FRG: J. C. B. Mohr Verlag(Paul Siebeck), 1926), p. 129.

② Allan Wood, *Karl Marx* (London: Routledge and Kegan Paul, 1981); and Marshall Cohen, Thomas Nagel, and Thomas Scanlon, eds., *Marx, Justice, and History* (Princeton, N. J.: Princetion University Press, 1980). See also George Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom* (London: Routledge and Kegan Paul, 1983); and Allen Buchanan, Marx and Justice(Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield, 1982).

③ Robert Tucker, The Marxian Revolutionary Idea (New York: W. W. Norton, 1969), p. 37.

实存在那里并有待揭开。在前面五章中,马克思整个理论的各个部分已经展示开来。现在,是时候将它们融合到一个全面的整体当中了。

本章将再次简要地分析在德国观念论和古人的经典当中对于道德和伦理的理解,此后,本章将更进一步探讨马克思思想的伦理基础问题。其伦理理论的不同要素已经发展起来,具体有如下方面:马克思对个体主义和功利主义的批判(《论犹太人问题》)、其对私有财产的批判(《巴黎手稿》)、对异化和剥削的分析(《巴黎手稿》、《大纲》和《资本论》)、其哲学人类学(人之社会性存在)与其社会伦理学(《巴黎手稿》)之间的关系、对《大纲》和《资本论》作为伦理学文本的考察以及一种唯物主义的真理共识理论的发展(《关于费尔巴哈的提纲》和《法兰西内战》)。

伦理学、政治经济学和马克思的社会正义理论:争论

近来,关于马克思与社会正义的问题有大量的论战。马克思是否有这样一种理论成为一个关键问题。迄今为止,争论的大多数总体上都集中于对正义的极为狭隘的解释和定义之上。[①]这一定义已然作为先验条件决定着对该问题的探讨。因此,我们应当扼要地重申一下这些古典传统的解释,以及它们对决定了马克思个人立场的政治经济学与社会正义两者之间的关系的理解。在此基础之上,我们将看到马克思与亚里士多德的伦理和政治观念的著作之间更为紧密的关联。然而,首先应当提一下当代的相关论

① 参见 Alan Wood,"The Marxian Critique of Justice,"与 Ziyad Husami,"Marx on Distributive Justice,"之间的讨论,in Cohen,Nagel,and Scanlon,*Marx,Justice,and History*. 又见 Carol Gould 回应关于分配正义的讨论的局限性,*Marx's Social Ontology:Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*(Cambridge,Mass.:MIT Press,1978),p. 159。

战，以及由格拉斯（Norman Geras）所作的关于这些相反立场观点的漂亮总结。[①]

马克思反对社会正义理论

1. 对劳动者的劳动力而言，劳动与资本之间存在着公平交换，而任何剩余价值都是"馈赠给购买者的幸运礼物"。

2. 关于正义的观念，是"纯粹的文字垃圾"，是"关于权利的意识形态废话以及在民主主义者和法国社会主义者中间极为普遍的空谈"。

3. 在历史唯物主义中，道德和正义是为经济基础所决定的上层建筑的表象形式。这些标准总是相对的，关系到各个时代的具体的社会和经济环境。用来判断资本主义经济关系的这些标准仅仅是资本主义自身的标准。

4. 道德以及关于正义的概念是意识形态范畴，仅仅反映潜在的经济基础结构。

5. 马克思关注的是社会生产关系，而非分配领域问题——因此，也不关注分配正义问题。正如马克思所言，"在工资制度的基础之上，为了平等的甚至是公正的再分配而嚷嚷无异于在奴隶制度的基础之上为了自由而叫嚣"。

6. 对分配和交换当中的变革感兴趣其实是对"道德启蒙与法律改革"的关注，而非要求对社会物质基础的革命转变。

7. 正义原则是关乎国家司法的，要求整个国家机器都服务于其组织和实施。因为马克思要求取消国家，所以他不可能关注这

---

① Norman Geras, "The Controversy about Marx and Justice," *Philosophica* 33 (1984), pp. 35—50. Geras 就围绕这一争论的文献列出了一个清单，在清单中，不批判资本主义的人当中包括了 Miller，而看到了马克思著作中运用了正义的人则包括 van de Veer 和 Young。关于这一争论的另一综述则见 Steven Lukes, *Marxism and Morality* (Oxford, U. K. : Clarendon Press, 1985), pp. 48—70。

一形式的正义。

8. 在马克思的后资本主义社会当中,需求原则和分配原则是“超越正义的”。正义不再必要,因为这一新社会也“超越了经济上的匮乏”,而正义始终是一种关于社会稀缺资源分配的功能。同样,在共产主义社会中,普遍价值也不再需要,因为新社会能够从人民的个体性出发来对待人民。产生正义需求的条件也将消失。“正义的背景”,亦即在一个资本主义社会中要求运用正义进行干涉这样的背景也将不再出现。

9. 马克思的理论是基于自由、自我实现和共同体的理想之上。这些是与渴望正义不同的价值;有人说,它们甚至是与道德无关的价值。

马克思赞成社会正义理论

1. 一旦越过交换领域进入到生产领域,工人和资本家之间的社会关系变成是阶级性的、剥削性的——由此要求社会正义。

2. 马克思并不探讨正义本身;虽然没有一套发展成熟的正义理论,但是他确实使用了像“抢掠”、“偷窃”、“剥削”等等道德字眼来形容资本家对剩余价值的占有。

3. 从对道德指控范畴的运用上面,我们可以看到内在隐含着一种基于社会评价和批判之超越的、普遍的道德标准的社会正义理论。

4. 有人误解了马克思的道德实在论和对道德与自然权利的意识形态作为一种道德相对论的形式的批判。然而马克思承认,因为道德原则需要实现,所以必须转向考察社会的现实结构,因为正是社会现实结构支撑并维系着正义的道德原则。通过这些结构中的转变,正义的本质在概念上也将产生相应的转变。权利不能“高于经济结构”。去展示道德和权利是基于政治经济制度的结构,并不意味着马克思本人的评价标准也是如此

基于其上的。

5. 虽然重点在于考察社会生产关系，但是马克思也还关注总体上的分配，这是生产手段预先分配的结果，亦即阶级结构的结果。

6. 当作出道德论证是与社会学分析结合在一起时，那就无关乎任何改革的东西。伦理学是与政治经济学密不可分的社会批判的正当形式。

7. 一旦正义的原则是基于一些非国家司法的、普遍的和伦理的标准之上，那么马克思对正义及其与国家机器的强迫机制的紧密关联的批判就能被超越。

8. 需求原则是社会正义的伦理标准，它可以构成权利理论的基础，即为了实现最完善的个人表达和自我决定有权利去分享社会的物质商品。这是关于“自我实现之平等”的权利。它是基于贡献、付出和需求的个人层面之权利的一部分。

9. 在马克思那里，就其关于道德社会学的道德相对论，与其关于自我实现和自由的道德普遍论之间加以区别是不合理的。对意识形态批判的运用同样也适用于一切价值，无论是道德的，还是无关乎道德的。

格拉斯简洁漂亮地概述了争论的一些主要特征，并且汇总出了一个在此领域有著述的学者大名单。显而易见的——特别是在评论提出马克思没有伦理学理论的那些人上面——是，他们的伦理学概念极其狭隘地限定在了符合其现代模式上，而非符合它在19世纪德国的惯常用法。即便是格拉斯在努力给出一种关于物质的不同看法时，他也是如当下的定义那样陷于争论当中。然而，一种将马克思的现代性批判与政治经济学批判糅合起来的更为宽泛的解释，则要求从马克思与古人以及19世纪德国观念论者的伦理传统相关联这样的视角来理解马克思。

这也要求超越自由主义之把科学当作实证主义的概念。只有这样才能提供一个可以处理这些问题的更好的立足点。通过重新定义伦理学，并且将伦理学与政治经济学关联起来，我们可以发现，赞同或者反对社会正义理论的九条之间并非像它们乍看起来那样如此势不两立。原因在于它们所体现的是对伦理学本质的截然不同的理解。它们给出了不同逻辑层面甚至是不同本体论层面的论证，彼此之间不是直接相互一致的：一个层面是对意识形态和资产阶级道德的批判，另一个层面则是成熟的伦理和社会理论。虽然“伦理”的范畴同时出现在两个层面中，但却指涉不同实体。

在这一伦理学分析中，核心观念是要展现其组成要素如何统一到一个活生生的伦理整体当中，以使得马克思本人的著作和它们所依据的传统变得有意义。从本书前面几章所讨论的问题中提炼出来的以下几个要素，应当算作马克思社会伦理学理论的构成成分：

1. 自由理论——伦理学作为个体和社会从异己的外在规律中解脱出来的自由（第一章：马克思与伊壁鸠鲁）

2. 自我实现理论——自我实现和类存在的实现的伦理价值（第二、三章：马克思、亚里士多德与德国观念论）

3. 拜物教理论——维护个体自由，反对现代生产机制、异化劳动、市场规律、贫困和阶级（马克思与先知）

4. 人类解放理论——资产阶级的平等与自由价值观的不足。马克思呼唤去超越边沁和密尔并走向人类解放（第四章：马克思、自由主义和民主）

5. 民主理论——马克思的大众经济民主理论与工人的自我决定（第四章：马克思、自由主义与民主）

6. 需求理论——基于马克思关于类存在、人的创造性和实践的观点，以及他关于人性本质的美学看法（第三章：马克思与德国

观念论)

7. 分配正义理论——社会财富在生产和消费过程中的分配正义(第二章:马克思与亚里士多德)

8. 权利理论——基于市民社会中欲求在经济上获利的人的权利与公共领域中政治公民的权利之间的区分;(《哥达纲领批判》与《论犹太人问题》)(第四章:马克思、自由主义和民主)

9. 经济剥削理论——综合马克思的价值理论(资本的历史)、经济危机理论(资本的结构)、社会矛盾理论(资本的逻辑)以及社会制度的不合理性(合理性与资本主义)于其政治经济学批判当中。对剥削的批判尤为强调抽取剩余价值的比率,以及在工场中伴随着劳动的机械化和扩大化而来的劳动的非人性化。马克思关于整个社会制度在经济上的不合理性的观点,是建立在他批判古典政治经济学,以及批判其所采纳的经济平衡理论、生产与消费之间的均衡以及否认过度生产和经济危机之可能性等基础之上。在其危机理论的伦理成分中,马克思坚持认为社会制度不能为自由王国提供物质基础,也不能为个体的自由实现创造可能。生产力与社会生产关系之间的矛盾是马克思分析资本的逻辑以及在伦理上批判资本主义的基础。这种社会制度在其内在本质上就是动力不足的、充满危机的、剥削的和非人性的;它摧毁了人类生存的潜能。(第五章:马克思与李嘉图)

10. 公共理论——马克思关于真理的唯物论的、民主的共识理论,这隶属于伦理学领域,牵涉到认识论与政治学之间的关系。共同体和公共领域的首要性要求真正的平等和自由。(第二章:马克思与亚里士多德)

简单列举出各种不同的伦理成分并不能建构起一种成熟的、完整的理论出来。这些成分必须综合到一个全面的社会理论当中。潜藏于马克思思想背后的标准假设,也不能为我们提供一种洞见可以窥到解放了的社会的特定历史远景。在马克思那里几乎

没有真正具体地提及那解放了的未来。可以说,解释者在面对亚里士多德的《尼各马可伦理学》时也会遭遇同样的困境。两位社会理论家与其说为我们提供了对一种关于正义社会的特别建议,倒毋宁说他们给予我们的是一种元伦理学理论或一种社会正义理论。伴随着现代而产生的,是一种基于抽象个体主义和市场经济的哲学正义论。而回归古人则为我们提供了一种不同的社会正义论:拒斥科学的、普遍的伦理学,发展一种社会理论,在此社会中,伦理价值通过公共商议和共识而出现。马克思给予我们的是一个社会总体特征——往往是通过其资本主义批判而否定性地界定出来——的主要轮廓,在此框架之内,价值才出现并且起作用,而不是直接为我们描绘一个解放了的社会本身的镜像。也就是说,他通过批判 19 世纪的古典传统,而为我们提供了政治经济学最宽泛的结构性要素。这连同其早期专业哲学著作中的实质伦理学,给予了我们必要的标准假设,来建构一种大量汲取了古希腊经验的社会正义理论。马克思的政治经济学批判、其分析的伦理预设、他的需求理论以及最后他的民主理论,为这一社会正义理论奠定了基础。

伦理学与方法:《资本论》伦理批判诸层面

现在,我们是应该开始为马克思的伦理学和社会正义理论补上一个大纲了。在此,首先要做的是说一下任一伦理学理论的不同组成部分之间的区别:(1)伦理认识论;(2)伦理批判的方法论;(3)特定的伦理规范和判断标准本身;(4)元伦理学或政治经济学结构的批判;以及(5)作为社会实践和革命转变之结构基础的元伦理学。在此试图要给出一个关于社会伦理学的本质及其不同层面的全面的、完整的提纲,从其概念和理论形成(1)到其在社会变革的应用(5)。这是一种与亚里士多德和黑格尔的方

式相同的整体性方法，因此它代表了对现代道德观的一种批判；它所根据的是道德与伦理之间的传统区分——以及后来的融合。虽然它承认自我实现、自由、平等与物质保障之间的差别，但它并没有将分析性范畴误当作本体论范畴，也没有刻意去区分道德的范畴与非道德的范畴。①最后，它将诸道德价值、政治哲学和经济学理论重新整合到一个全面的社会伦理理论当中。虽然核心观念始终是在共同体中达到自我实现（类存在）的自由，但是并没有刻意去抬高其中某个范畴的地位而压制其他范畴。基于古典伦理学的模型，必须将这些要素放到一个全面的、完整的政治理论来看，因为这些范畴本身是辩证地相互关联的。道德并不是孤立的（异化的）形式的哲学反思，而是更宽泛的现代性理论的组成部分。

关于上面所提到的第一、第二组成部分，虽然我们已经在其他地方作了更为详尽的处理，②但在此去呈现《资本论》所运用的不同方法以及它们与伦理学之间的关系也是不无裨益的。在本章的下一节中我将考察伦理学与经济学之间的关联；再接下来的一节中，我将对伦理学与元伦理学之间的整体关系以及现代与古代之间的融合作出总结。最后两节将就一种唯物主义的真理共识理论而给出马克思的社会伦理学的含意。简单分析“批判”的不同方法论层面，将为我们提供一个马克思的伦理学、政治经济学批判及其社会理论所依据的更为坚实的基础。也就是说，从《资本论》最初三个层面的批判中提取出来的纯粹实质价值，以及把它们与马克思早期著作中的伦理学进行整合，这为我们建构一完整的社会伦理理论提供了基石。其他四个层面的批判是其

---

① Wood, *Karl Marx*, pp. 126—27.

② George McCarthy, *Marx' Critique of Science and Positivism: The Methodological Foundations of Political Economy* (Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publisher, 1988), ch. 4, pp. 98ff.

正式的元伦理学的组成部分，并且由此建构起了他的社会正义理论。

《资本论》这七种各不相同但相互关联的批判方法包括：(1)规范批判，(2)内在批判，(3)拜物教批判，(4)政治经济学批判，(5)辨证批判，(6)历史批判，以及(7)作为危机理论的批判。[①]前三种方法构成了他的伦理学(实质价值与道德)；而后四种则构成了他的元伦理学(对政治经济学的历史性和结构性批判)最早从《巴黎手稿》中开始发展起来的规范批判法，是围绕着类存在的伦理理想和个体在社会政治共同体中的自我实现而建立起来的；从亚里士多德到卢梭、密尔和马克思，它具有一个悠久的学术传统。内在批判也是始于早期著作，即从《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中产生出来的，并且通过阶段性地接纳资产阶级经济学家和政治理论家们的主流的、进步的标准主张而得以进一步推进，此后再将这些主张与它们得以在其中实现的现实历史制度进行比较。这一方法通过揭示出它们与现实以及与它们自身的矛盾而摧毁了这些观念的有效性。

第三种方法是拜物教批判，这是从元伦理学批判古典政治经济学的诸范畴。这些范畴将个体与个体之间的社会关系转变成了具体制度之间的关系，以至于这些制度看起来似乎具有了它们自身的独立的生命和现实从而超越了人类的掌控。马克思批判资产阶级社会科学的虚假客观性。拜物教批判是关于马克思早期在《论犹太人问题》中批判虚假的普遍性、异化和自然权利传统，以及在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中批判黑格尔的权利、自由和国家的这样一种批判科学在方法论和认识论上的应用。政治经济学批

① Seyla Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 1987), pp. 105—33; and Jean Cohen, *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory* (Amherst: University of Massachusetts Press, 1982), pp. 29—52.

判展示了由古典传统所作的正当性宣称所带来的内在不一致和矛盾逻辑；它也在古典传统的价值体系与马克思的实质伦理和现实历史发展之间形成了鲜明对比。

第五种方法即辨证批判产生于马克思将黑格尔的逻辑(《逻辑学》)运用于社会现实，以此来展现资本主义社会的结构和方向是如何建基于这些矛盾的社会强制力量之上。这些都出现于生产力与社会生产关系之间、满足人的需求与实现利润之间、物质商品生产与剩余价值生产之间以及社会财富生产与资本生产之间的矛盾形式当中。第六种批判方法分析的是资本主义制度从其前现代的社会形式发展起来的历史和社会基础。马克思考察了由一个基于交换价值、抽象劳动、剩余价值和资本主义社会生产关系等制度之上的社会所带来的各种不同转变。最后，运用了危机理论的第七种批判——它包括对消费者和资本商品过度生产的分析、对生产与消费之间不平衡的分析以及对利润率趋势性下降的分析——考察的是现代经济危机的基础，特别是资本主义社会制度。

将这些方法关联起来，并且对它们进行某种排序，从而在一个综合的社会理论当中更全面地理解它们的意义，这必定会带来很多解释学上的怀疑。然而，为了把马克思的工作弄明白，我们必须冒险尝试。首先，我们发觉规范批判、内在批判和拜物教批判很显然是建立在关于人与社会之本质的伦理假设基础之上；而辨证批判、对价值规律的历史批判以及危机理论等批判方法则更多地——虽然不是排他地——处理社会的制度结构，同时强调的是它们的历史构成或发展逻辑。因而，这一分析看起来还是将马克思全部著作中所运用的不同方法统一起来。通过对其批判方法的条分缕析，我们才更清楚地看到前期著作与后期著作之间的统一性，看到这一重大难题的特定片断之间如何巧妙地彼此适恰。

现摆着《资本论》的方法论构成,关于早期与晚期的(哲学与科学的)马克思之间关系的古老争论就纯然无法成立。《资本论》成为了这些关于异化扭曲了的主体性、阶级矛盾、经济剥削、物化了的社会关系、自然权利传统合法性的丧失以及社会经济畸形发展的不合理性的批判的一个虽然零乱但是漂亮的蒙太奇组合。然而通过这一分析,规范批判、内在批判和拜物教批判的核心道德成分呈现了出来——顺便提一下,对此却从未真正加以研究。重点很显然在于趋向经济危机的资本的历史结构和逻辑结构。然而,一种实质的道德批判仍然居于这前三种批判方法的核心。人们当然可以提出——正如有人已经提出——马克思的批判法代表着实证论科学对政治经济学的哲学和黑格尔主义残余的最终胜利。然而,诚如我们所见,即便后四种方法也代表着对实证论传统的批判,并且它们关于科学的本质在认识论和方法论上面有着与实证论截然不同的理解。

前三个批判在《大纲》和《资本论》中是如此频繁地出现,因此它们决不可能是纯粹可以忽略的马克思早期著作中哲学成分的残余。而拜物教批判在《资本论》中占据如此显要位置,因此唯一合理的解释只能是将前三个批判看作为马克思的思想和整个批判准备基石。这一点进一步为其后来在《法兰西内战》中对巴黎公社的分析所证实。我们从中可以得出什么结论呢?最主要的一点就是,潜藏在马克思前三种批判方法——包括其关于人的公共性本质的理论中伦理价值观、其自我实现概念以及其关于自由、平等和社会正义的观念——背后的是这样的信念,即异化劳动(人类学批判)、资产阶级自然权利(内在批判)和经济危机(政治经济学批判)扭曲并摧毁了类存在对公共领域中的自我实现的要求。它们损害了个体在民主共识(社会实践)中实现其潜能和天分的能力。因此我们看到——如果这是一个相当正确的解释,而不是某种投机猜测——处于马克思批判科学之中心的是伦理学和元伦理学(正

义）。也就是说，马克思对资本主义社会制度安排的指控是建立在一种伦理批判的基础之上，而此伦理批判则是基于他的自我实现理想和需求理论，但却是在一个理解资本主义政治经济制度之现代结构的历史框架当中。

从早期著作到晚期著作，马克思的民主、平等和自由的理想为社会批判打下了一另外的元伦理学基础，而其社会批判则是基于社会是否同时在政治和经济领域内允许并支持能推进民主共识和自我实现的公共制度。因此，在马克思政治经济学批判的根基中存在着个体的和社会的组成部分——一种个体的伦理学和一种制度的元伦理学。马克思已经融合了哲学上与制度上的分析；它们不再相互矛盾。伦理学没有政治经济学的元伦理学则盲，而元伦理学没有伦理学则空。历史与政治经济学如果没有理解自己的规范架构、没有置于考察之下的社会价值或者没有关于解放了的社会的伦理理想，就会导致一种理性化的实证论。而伦理学若没有社会科学则沦为形而上学。虽然马克思后期著作的重心明显倾向于后三种方法，但仍然可以且应当提出，理智的中心仍在于其原初的道德价值观。这也意味着 19 世纪德国学术界和马克思早期著作中所标榜的希腊城邦的远景以及美与和谐的理想，仍然是其后期政治经济学的奠基石。

《资本论》中伦理批判的基础

1. 规范批判基于类存在和自我实现；对异化劳动和歪曲的主体性的批判则扎根于从亚里士多德到斯宾诺莎和黑格尔的传统。

2. 内在批判关注的是古典政治经济学中的概念与现实之间的矛盾；它是对个体主义和私人权利的批判，因为它们通过滋生自我利益和破坏性的利己主义而损害了共同体和普遍善。这是黑格尔和费尔巴哈的方法。

3. 拜物教批判攻击的是政治经济学的实证科学中所包含的

异己的客观性,它构建出了一个独立于人类干预和价值观之外的客观的社会世界。这是对直接转变进入经济学的宗教的一种批判,它同时包含关于古典政治经济学之方法论的批判(经济学范畴的拜物教和形而上学)以及关于物化了的社会关系的社会心理学。此批判是从伊壁鸠鲁批判神话学和自然法则以及从希伯来先知批判偶像崇拜和虚假诸神中发展起来的。

《资本论》中结构批判和历史批判的基础

4. *政治经济学批判*代表着对在生产这个环节上的资本主义社会关系的结构分析——此分析截然不同于斯密和李嘉图等人的古典政治经济学分析。马克思分析的认识论、方法论和历史基础脱离了这一古典传统,但即便如此,他还是从中借取了大量极其相似的范畴——包括劳动价值理论概念、利润率趋势性下降、剩余价值、社会对抗力量等等。《大纲》和《资本论》的副标题都指向了对古典政治经济学之根本的否决。

5. *辩证批判*认识到了基于生产力(经济技术)和社会生产关系(阶级结构)之间矛盾的资本主义社会制度的矛盾要素和不合理性。这是对资本逻辑的批判。

6. *历史批判*是基于价值和抽象劳动的历史规律。从方法论上看,这是一个超验批判,依据的是资本主义发展的现实历史条件和社会条件。通过结合内在批判,它揭示了平等、个人主义和自由等资产阶级价值表象所依据的潜在的剥削和人性泯灭的社会现实及深层结构。它统一了后期《大纲》中的抽象劳动概念与早期《巴黎手稿》中的异化概念。《资本论》中有专门的章节来分析原始积累、劳动分工、机械化和劳动的技术性强化。

7. *作为危机理论的批判*包含了两种主要变体:(1)建立在因为工人的低工资而导致资本无法在市场上实现自身,从此形成消费商品过度生产这一基础之上的危机理论;(2)基于在资

本的过度生产和利润率趋势性下降的前提下的社会制度与价值规律之逻辑发展间的矛盾的危机理论。前者在《大纲中》得到强调，而后者则是《资本论》的核心。基于交换价值和抽象劳动的社会制度的无效率和不合理致使产生了必然王国与自由王国之间的区别。

在绝大多数解释者看来，第五和第七种批判构成了资本主义实证论批判和历史哲学意义上的说明性预言的基础。随着这些预言在表面上的失败，解释者们在接纳马克思早期某些更为哲学的方面之外，相应也就轻而易举地忽略掉了马克思主义的范式。但是，正如对这一主题的更晚近的研究所揭示的那样，辩证批判和作为危机理论的批判都不是建立在一种从伦理学和规范性要素中抽离出来的实证论科学模式之上。同样，运用了价值规律以及运用了交换价值、抽象劳动理论的政治经济学批判，也不时地被定义为是一种价格决定理论。然而，这也是将马克思放置进了一种实证论传统当中，并且也是从所有形而上学式的规范性要素中抽离出来的。在本书中，我的意图是要说明后四种批判形式是依赖于前三种形式的。马克思的政治经济学是建立在否定资本主义的基础之上的，因为资本主义摧毁了那些它声称要去实现的自由和自我表达的可能性。即便是在马克思的经济理论当中，伦理也是首要的。伊壁鸠鲁的精神从未在其后期著作中遁形。

为了囊括人类活动的一切范围，不同类型的批判似乎都必不可少。也就是说，存在一种对资本主义历史根基的批判，对其自身内在动力之逻辑的批判，以及对在一制度没有能力实现其自身所公开承诺的目标背后所蕴藏之合理性的批判。存在一种对作为资本主义之政治经济结构的合法性根据的价值体系的批判（自然权利和市场交换），以及对一种未曾质疑这些制度和社会关系的科学

形式的批判(实证论)。最后,还存在规范批判本身,它是从马克思早期和晚期著作中提炼出来的,在这些著作中,马克思明确提到了这一引导其研究和批判的价值体系。诚如我们所见,这一价值体系是从马克思对古希腊和德国的古典伦理学的理解当中生发出来的。

因为在《资本论》中必须去把握社会关系的整体性,所以存在着各种不同的分析方法或层面。对这些关系以及它们相应的批判法进行物化,就等于是去把社会对象化成一具只有实证论才热衷的具体的死尸。在结构主义批判之下,我们看到了马克思所发展起来的危机理论的逻辑和历史的组成部分。规范批判和内在批判把资产阶级和马克思主义的社会理论的各异的伦理价值并置起来。拜物教批判居中调和了伦理批判和结构批判,由此为政治经济学批判奠定了认识论基础,并对一种个人之间关系在当中被视为是物之间关系的社会制度作出了评价。

拜物教既是对社会关系中的异化的批判,也是一种历史审查方法的基础,由此揭示了机械化世界背后的深层社会关系。这一批判为方法论道路准备好这样的认知,即在资本主义中,一切社会关系都变成交换关系,在交换关系中,阶级权力和阶级统治都归到了供应与需求、生产与消费、利润与价格规律的具体化的范畴之下。

伦理学与资本主义的矛盾

唯物论既不是一种唯理论,也不是一种实证论,而是关乎马克思对观念论中的抽象主义和经验论中直观(事实)的意识形态的人本主义批判。生产力与社会的经济制度形式之间的矛盾是基于在生产过程中运用现代科技的经济优先性和社会强制性。这最终是由生产用于直接使用(使用价值)与生产用于市场交换

（交换价值）之间的矛盾所引起的。[1]这意味着现代科技的发展和人的需求的满足是为一阶级社会的社会优先性要求所限制和阻滞的，在此阶级社会中，生产致力于实现剩余价值和私人利润。

马克思在《资本论》第二卷和第三卷完成了对经济危机类型——比例失调、过度生产、低消费、利润率趋势性下降和阶级冲突——的分析之后，还残留着一个深层的问题：资本逻辑的社会要求。也就是说，在一个资本主义社会中，再生产剩余价值的必要性仍然居于经济制度的中心位置，并且是危机的各种不同表象形式的深层原因所在。在此，我们又一次融合了《资本论》的第一卷和第三卷——价值规律与经济危机的综合。[2]正如我们所见到的，这一综合不是建立在一种像洛克、斯密和李嘉图等人所持的劳动价值理论的基础之上，而是建立在现代性的社会历史结构的基础之上。

整部《资本论》所剖析的经济和社会模式的危机，事实上是社会中劳动机器和技术与社会化组织的劳动模式（抽象劳动）之间的矛盾冲突的结果。只要资本主义是建立在私有财产、交换价值、剩余价值和私人积累的基础之上，那么围绕着生产而铺设的社会制度安排就显得像是一种生产本身的技术力量——使劳动服从私人生产的必要性的一种途径。导致经济危机并不是因为经济和社会没有能力去供应其存活或持续生产所必需的基本物质商品，而是因为社会无法为资本家创造足够的利润率。问题不在于没有需求，而在于没有有效的需求；确实存在有待满足的需求，但是只有

---

① Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, *vol. 1: A Critical Analysis of Capitalist Production*, trans. by Samuel Moore and Edward Aveling (New York: International Publishers, 1968).

② Jon Elster, *Making Sense of Marx* (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1985), pp. 157ff.

极少数个体才有能力支付得起市场的商品。劳动社会化组织的途径不足以产生剩余价值。因此,资本的过度生产和商品的低消费以及生产与消费之间日益滋生的比例失调是同一个核心主题的诸方面:经济制度与其社会关系之间的矛盾。这些社会关系是反映剩余价值的实现不足以保持经济发展这一深层经济问题(本质)的表面现象。

虽然这些规律本身被错误地看成是预言经济制度“崩溃”的自然规律或实证论规律,但事实上,它们是代表着对资本主义制度的最根本的伦理批判。正如权利理论、分配正义理论和经济剥削理论是对资本主义的法律、政治、经济关系的伦理批判一样,危机理论是对类的自我实现和自由的失败在宏观经济和伦理上的批判。由于经济体中矛盾(逻辑与本质)与危机(历史性表象)的本质区别,对社会制度而言问题只是区域性的。从生产力的角度来看,社会化的劳动组织模式以及财产资源的宏观分配是限制社会生产物质商品之能力的社会化组织模式。因此,资本主义社会的生产能力是极其低效率的,其所带来的结果是循环性的衰退,主要表现在周期性和系统性的经济危机、失业、肉体痛苦、剥削、异化劳动加剧,以及丧失发展公共自我意识和民主的机会。国家沦为一个危机四伏的经济体的管理和技术工具,这导致丧失了自由的可能性。马克思的经济理论是一种伦理理论。其主题不是另一种政治经济学,而是社会经济学;而且,作为“政治经济学批判”,它是亚里士多德伦理学和政治学模式下的更为宽泛的社会伦理理论的一部分。科学与伦理学的综合以一种不同的理论形式重述了伊壁鸠鲁为了“自我意识的幸福”而对科学与伦理学进行的综合。基于辩证科学的历史批判最终扎根于社会伦理学当中。

社会不能为“自由王国”提供必要的物质商品,也不能给予个人以闲暇去落实并表达其各种形式的天赋和才能。社会的经济财

富没有能力与满足人类需求的真实财富相匹配。

> 然而，事实上，当有限的资产阶级形式被去除了之后，通过普遍交换而产生的，除了是个人需求、能力、喜悦和生产力等等的普遍性之外还能是其他什么财富呢？人类对自然力量的支配能力全面发展了之后，那些所谓的自然除了是人自身的本质还能是什么呢？除了在先前历史发展的预设下的创造性潜能的完全释放，还有什么能促成了这一整体性的发展，亦即这种作为自在之目的本身而非作为预定尺度的所有人的力量的发展呢？人不在一特殊性上再创造自身又能在哪里创造整体性呢？不竭力去保存某种他已经成为的东西又如何停留于变成的绝对运动当中？①

人性必须从为肉体生存提供基本需求的苦差事和必然性中解脱出来，才有自由在一个解放了的民主社会中以社会的和个体的创造性的形式来实现其潜能。在这个新社会中，重点在于政治判断、协商和审美创造；在于对人类生活所有方面的创造性支配。人们不再受超验的物理规律、宗教法则、本体论法则或经济规律所支配，而是自由地去创造其自身的社会制度形式以及自身的历史。从资本主义社会关系的角度来看，经济技术（在工场中，社会生产组织和社会生产方式是其组成部分）使得工人非人性化和异化。它摧毁了工人实现其作为类存在之本质的能力，也摧毁了他们通过创造性劳动对参与共同体和自我实现的要求；它将工人们分成相互竞争的团队，割裂他们的精神力量和身体力量，使他们的劳动异化，使他们的个性发展扭曲，并且把理性还原成剩余价值的技术

---

① Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trans. by Martin Nicolaus (New York: Vintage Books, 1973), p. 488.

生产(技术、合理化与价值实现)。

现代科学与技术之间的社会矛盾以及社会形式的经济组织，导致了一个充满经济危机、贫困、人性惨淡、失业、过度生产以及低消费的既无效率、又不合理的社会。这里的关键点在于这些原因是人为的，而非自然的。生产力和社会生产关系是资本主义社会基本矛盾在分析上——而非在制度上——的不同要素。正如我们已经看到的那样，马克思没有把伦理学限定为一种单纯基于物质商品的经济分配的社会正义理论，而是把它当作对生产领域的分配和组织以及对一切人类社会关系的整体的必要考量。社会正义是在一个既定社会中处理整体的人类关系，考量这些相同的关系是如何阻碍或促进理性、自我意识和自由的发展。当然，这就是普遍正义之于马克思和亚里士多德他们二人的意义所在。

> 尽管亚里士多德努力试图去支持贵族统治，但他当然也知道这一点，因为他引证了这样一种经济关系，在此关系中，平等的交换与平等的个人通过平等的需求而成为社会的核心关系。他试图发展出一门有益于正义的“经济学”，一种友爱关系以及一个可持续发展的、人道的共同体。他对这样一个共同体的要求归结为对一种公正的经济关系的事实定义，资本主义社会违反了这些原则就表明了其社会的不公正状况和最终的自我毁灭。亚里士多德对一个可持续发展的共同体的规定与马克思的规定达到了高度一致。①

马克思的经济理论首先是一种关于正义和共同体的理论，因为从其经济基础来看，真正的经济制度的最现实、最简单的意图是

① Michael DeGolyer, “Science and Society, Justice and Equality: An Historical Approach to Marx.”Dissertation, University of Michigan microfilm, 1985, p. 267.

为肉体需求的存活和满足提供物质条件。这些对于人类个体的精神和理智需求的进一步发展而言是必要的。从社会生产关系的角度来看，目标是类存在的发展和人类社会交往、创造、共同体和友谊(philia)等需求的满足。“在马克思头脑当中的最主要的组成概念是正义与共同体，以此作为对经济学的定义思考。”①

因此，资本主义遭到谴责，从经济学上看，它在生产这个环节上是不合理的、无效率的，它摧毁了实现一个自由民主社会的共同体基础（元伦理学）。马克思的经济学著作要比亚里士多德的宽泛很多，因为它们是建立在现代性的问题之上：随着现代社会到来，经济成为了社会的核心机制，个体也是通过这一机制来加以定义(作为“经济人”)；政治经济学的结构也远比公元前4世纪的情况复杂很多。抛开两人之间潜在的差异和理论间距不论，亚里士多德关于交换、货币制造(chrematistike)和商业贸易(kapelike)的理论与马克思对经济矛盾和危机的分析具有相同的作用和目的。在两人那里，社会经济制度都被看作是人类生存的必不可少之物，是人类在共同体中自我实现的前提条件。而由法国大革命带来的资产阶级平等和自由观，被还原成了交换关系的意识形态表达，古人则超越了这一有限的视角并为我们提供了另一种可能性。在古人那里，平等和自由是共同体的基础，是交换和政治制度的基础，而不是私人消费的基础。

> 因此，平等和自由不仅仅是在基于交换价值的交换过程中受到推崇，而且交换价值的交换是一切平等和自由产生的现实基础。作为纯概念，它们仅仅是对这一基础的理想化表达；随着在法律、政治和社会关系中的发展，它们沦为仅仅是

---

① Michael DeGolyer, “Science and Society, Justice and Equality: An Historical Approach to Marx.”Dissertation, University of Michigan microfilm, 1985, p. 265.

通向更高权力的垫脚石。这就是它的历史。平等和自由发展到这一程度，已经截然成为古代世界的平等和自由的对立面，在古代世界中，发达的交换价值并不是平等和自由的基础，而毋宁说，这一基础的发展摧毁了平等和自由。平等和自由是以在古代世界和中世纪尚未实现的生产关系作为预设的。①

两个世界间的马克思：古典伦理学和现代性批判

在此，我们要对马克思的整个伦理学和社会正义理论加以总结，此理论融合了他的认识论、伦理学、元伦理学、政治经济学、社会理论和民主理论。虽然马克思广泛地汲取了古典作家的思想，从希伯来先知到第欧根尼·拉尔修（Diogenes Laertius）和卢克莱修，而在其伦理学中最重要的人物当然要数亚里士多德。下面这张清单概括了马克思与亚里士多德之间的关系，由此也总结出了马克思著作中不自觉的伦理结构。虽然在一些特定要点上，两人的相互对应关系并不总是那么精确，但是他们论证的总体结构却是出人意料地一致。

社会伦理与正义理论

马　克　思	亚里士多德
Ⅰ. 伦理认识论	
1. 批判从休谟到黑格尔的认识论、科学和基础主义	1. 批判作为科学（theoria）和普遍知识（episteme）的伦理学
2. 伦理的有效性和客观性的两难：在哲学上证实伦理的真理宣称的问题	2. 伦理的有效性和客观性的两难

① Marx, *Grundrisse*, p. 245.

（续上表）

马　克　思	亚里士多德
3. 休谟对归纳和演绎的批判以及科学在哲学上的合法性	3. 基于经验的脆弱性和偶然性的伦理学
4. 黑格尔对现代意识和科学的形态的现象学重建，作为他对认识论批判和基础主义批判的回应	4. 作为政治判断和审慎协商的伦理学
5. 马克思运用“理论和实践”来解决科学之客观有效性的两难，以及构建普遍的伦理规范的不可能性	5. 在认识论上不可能界定平等的普遍衡量标准和公正的制度
6. 除了资产阶级社会的内在原则之外，没有需要实现的理想；未来将向民主的审慎和实践活动敞开	6. 在伦理学和政治学中不存在普遍性
7. 批判纯理论和实证论：未来并不取决于抽象的理论，而是取决于政治经济制度之客观结构中的工人阶级的经验	7. 基于认为伦理普遍性不可能的正义理论
8. 认识论、政治学和真理共识理论：社会交往行动和民主共识作为马克思伦理学和社会理想的基础	8. 伦理认识论和政治学：政治上的共识和道德规范
Ⅱ. 对政治经济学的伦理批判的方法论	
1. 对资产阶级人类学、自然权利和议会民主制的规范批判	1. 经验主义与常识（Sensus communis）
2. 对资产阶级道德和正义的内在批判	2. 伦理范畴的词源学起源
3. 拜物教批判：实证论与科学	3. 实存的本质（合理性）
4. 政治经济学批判：古典经济理论	4. 归纳论证（epagoge）——归纳
5. 辩证批判：资本的逻辑	5. 努斯（nous）——抓住第一原理（arche）

（续上表）

马　克　思	亚里士多德
6. 历史批判：价值规律	6. 对矛盾的第一原理的辩证讨论
7. 危机理论的批判：经济的不合理、无效率和停滞	7. 审慎与实践理性
Ⅲ. 实质伦理学：社会人类学	
1. 自由、自我决定和批判自然法的首要性（伊壁鸠鲁）	1. 人作为道德和政治的动物
2. 作为自我实现和幸福的人类生活目的（亚里士多德）	2. 通过公民的德性和政治活动对人的存在的表达（实践）
3. 对破坏人的公共存在的偶像崇拜、阶级不平等、贫穷的批判（希伯来先知）	3. 公民的角色应当包括在城邦的司法和政治协商中发挥作用
4. 强调的重点在于目的王国中的个体的道德价值和人的尊严（康德）	4. 人类生存目的被定义为自我实现和美好生活（eudaimonia）
5. 劳动作为自由的、理性的和创造性的人类活动（黑格尔）	
6. 人性作为类存在的本质	
Ⅳ. 形式元伦理学：政治经济学批判	
1. 政治经济学批判：异化和剥削	1. 虚假制度的批判：独裁统治、寡头统治和虚假民主制
2. 对资本主义的历史性和结构性批判	2. 经济理论与批判商业利润
3. 社会经济学和经济危机理论：从比例失调到利润率的趋势性下降	3. 民主与政治审慎理论
4. 历史唯物论	4. 政治制度和社会化理论

（续上表）

马　克　思	亚里士多德
5. 知识社会学和意识形态批判：社会化理论与扭曲意识的形成	
Ⅴ. 形式元伦理学：社会实践的结构和正义理论	
1. 社会革命理论	1. 社会正义理论：一般的、分配的、调解的和互惠的正义
2. 民主和工人掌权理论	2. 社会经济学、交换和经济平等理论
3. 类存在的需求理论（社会幸福说）	3. 幸福理论（eudaimonia）
4. 平等和社会正义理论	4. 实践智慧和普遍知识、理论与实践的生活
5. 政治解放、分配正义和人权理论	
6. 自由和人类解放理论	

马克思的伦理学和社会正义理论融合了以上所有五个层面的伦理思想。第一个层面为分析马克思的认识论以及他对贯穿整个18、19世纪德国哲学的客观有效性和伦理客观性两难的核心关注搭好舞台。马克思试图去回答这一问题：理论和道德如何证明自身的合法性？第一个层面可以进一步分解成认识论和形而上学、认识论和方法以及方法和政治经济学。①第二个层面考察马克思在《大纲》和《资本论》中所运用的各种不同方法。批判方法的这七个方面——各种方法以及它们在伦理上证明其合法性的程序（哲学人类学、历史唯物论、政治经济学批判和危机理论）——给出了马克思后期经济学著作在方法论上的多样性。马克思对自然权利、对自由主义心理学和人性以及对功利主义和康德道德哲学的内在批判——连同拜物教批判——则为他批判现代性提供了内在的规范基础，而

① McCarthy, *Marx' Critique of Science*, pt. 1, pp. 20ff.

与此同时，价值规律则给出了对经济的不合理性、无效率性和现代政治经济制度失衡的制度性和结构性分析。法国和德国启蒙运动的社会哲学和政治哲学，则为规范批判一系列信念之基础提供了一个外在的角度，这些信念包括相信道德尊严和个体自我决定的自主，相信自我意识、理性和自由在人的发展中的首要性，以及相信在第三层面上作为一社会存在的自我实现的终极目标。

第四、第五层面为马克思的社会正义理论提供了元伦理学基础。元伦理学是社会伦理学的组成部分，其包括政治经济学和社会理论。在这里分析的是现代性的结构性条件。这些结构性要素对一种伦理理论而言是极其重要的，因为它们提供了社会性前提，在此前提之下，普遍意志、自由交流和审慎理性可以不受阶级分化、不平等、经济危机和异化劳动等等的阻碍而发展起来。它们是道德自治和自我决定得以可能的必要的社会要求或条件。在此，对资本的历史和辩证的研究给出了对于一切扭曲人的自由和自我意识的社会模式的批判。元伦理学既是亚里士多德，也是后来的卢梭在他们维护道德存在的完整和自由时所采用的方法。①

正如上面的清单所指出的，马克思的每个层面在亚里士多德那里也都有相应的一个层面。第四、第五层面也为我们提供了一唯物主义的真理共识理论以及一公共协商(Diskursethik)的伦理学的基础。②本书是从考察马克思关于伊壁鸠鲁伦理学和自然哲

---

① 有一种趋势倾向于过度强调对康德的黑格尔式批判，同时忽略马克思著作中重要的康德伦理学成分。See David Meyers，"The Young Marx and Kantian Ethics，" *Studies in Soviet Thought* 33(May 1986)，and"Marx and Iranscendence of Ethical Humanism，"*Studies in Soviet Thought* 21(November 1980)；Fanz von Magnis，*Normative Voraussetzungen im Denken des jungen Marx* (Freiberg，FRG：Verlag Karl Alber，1975)，p. 205；and Philip Kant，Marx and Ethics(Oxford，U. K.：Clarendon Press，1988)，pp. 15—82. 与马堡学派的新康德主义者们不同，他们认为康德伦理学是内在于马克思社会理论中的一部分。

② Jurgen Habermas，*Communication and the Evolution of Society*，trans. by Thomas McCarthy(Boston：Beacon Press，1979).

学的著作开始的。其关于希腊哲学的博士论文，表达了自由的指导原则是马克思著作及其理解类存在本身之天性的本质。

> 然而，对于马克思而言，更为重要的是伊壁鸠鲁将其自然哲学从属于一个道德的人的观念之下。马克思指出，伊壁鸠鲁自然哲学的真实目的不是构建科学知识，而是"自我意识的宁静"(the ataraxia of self-consciousness)。一切可能阻碍人的精神向着这一理想去自治地、独立地发展的东西都必然遭到拒斥，包括物理规律和所谓神圣的天体。事实上，用这样一种激进的方式来思考人的自主，以至于"在他之外不存在任何善的事物，他在与世界的关联中所拥有的唯一的善就是否定运动，就是从这一关联中脱离出来"。①

批判宗教和自然法则——批判天国和尘世——成为了马克思早期和晚期著作的标志。无论是宗教中对一个独立存在的信仰，还是自由主义心理学中独立、普遍的人性观，抑或是粘附于独立的自然法则的资本主义经济制度，马克思批判一切形式的偶像崇拜和拜物教，在它们当中，个体作为一社会存在在一个失控的形而上学体系中迷失了。这是一个无意义的世界，因为人没法认识到那些显现为客观自然规律的事物不过是人类自觉和不自觉的客体化。马克思的目标是要重建个体的道德优先性，是要重新获得对这些无意识的规律的掌控，无论它们是"统觉的先验统一"，"理性的狡计"，还是"看不见的手"。②正是在经济学领域中，马克思思想

---

① James O'Rourke, *The Problem of Freedom in Marxist Thought: An Analysis of the Treatment of Human Freedom by Marx, Engels, Lenin, and Contemporary Soviet Philosophy* (Dordrecht, Netherlands: Reidel Publishing, 1974), p. 14.

② Ulrich Erchenbrecht, *Das Geheimnis des Fetishismus. Grundmotive der Marxschen Erkenntniskritik* (Frankfurt/Main, FRG: Europaische Verlagsanstalt, （转下页注）

的核心与这些关于人的尊严和自我决定的伦理问题连接上了。

> 资产阶级经济理论把资产阶级生产关系看作自然关系，那也就是说，它所秉持的是，"这些关系——在此当中财富是创造力和生产力——发展出来是与自然规律相符合的。因此，这些关系本身就是不受时间影响的自然规律。它们是永恒法则，必将永远统治社会。因而，曾经是有过历史，但今后就不再有任何历史了"。然而，在马克思看来，资本主义不过是社会生产的一种历史形式而已。①

要瓦解现代社会结构——它扭曲了人的发展、破坏了社会的公共关系并且压制了个体向着自我决定和自我立法的方向努力——在政治上的合法性，政治经济学批判是必要的。对希腊哲学的理解为马克思留下了一个不可磨灭的印象，即使他认识到一个平等的共同体对于社会正义是至关重要的。亚里士多德批判公然的不平等、阶级和贫穷，它们损害了人的自由和社会生活。马克思将他对李嘉图的分析和对现代政治经济学的批判，与亚里士多德在《尼各马可伦理学》、《政治学》中所寻求的正义的一般形式和伊壁鸠鲁渴望自由、自我决定、批判自然法则的灵魂结合了起来。虽然这些组成部分是马克思伦理学实质性方面的一种表现，但是它们也构成了马克思批判的元伦理学基础。希腊的古典伦理学和德国观念论的古典伦理学同时为马克思批判现代性提供了规范基础。

(接上页注②) 1976), p. 20; Karl Nachfolgn, "Grundlagentheoretische Erorterung des philosophischen Begeiffs des Problem der Produktion. zum Verhaltnis von Selfskonstitution und Erfahrung bei Kant, Hegel und Marx," dissertation, University of Koln, 1984, p. 122: and Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (Boston: Beacon Press, 1960), p. 316.

① Paul Mattick, *Marx and Keynes: The Limits of the Mixed Economy* (Boston: Porter Sargent Publishers, 1969), pp. 28—29.

伦理有效性和民主共识：从希腊城邦到现代公社

在美国和加拿大，最近一些年的关于道德、正义和马克思主义的争论，已然推动了对这些问题的广泛讨论。从这些卷帙浩繁的出版材料分析来看，对于此争论似乎并没有达成一可能的解决方案。它们仅仅成为了一系列无结论的深层哲学讨论当中的又一范例。确实很有可能如此。也许对于马克思著作的特定部分的解释来说，情况尤其如此。然而，问题在相当多方面上还是可以解决的。第一，我相信，关于马克思是否在其资本主义批判当中运用了道德准则的问题，是可以通过对二级研究文献的回顾和对马克思的重新解读来作出清晰的、肯定的回答的。第二，正如格拉斯所言，真正的问题不在于是否运用了道德价值，而在于所运用的道德价值的类型以及它们的重点所在。卢克斯（Lukes）和布伦科特（Brenkert）主张马克思社会思想的核心道德范畴是自由，而其他人则认为是正义。①第三，很显然，马克思不是一个道德哲学家，他没有给我们留下一篇明确地谈论伦理学的哲学论文。第四，在那些从道德社会学和意识形态批判角度来看待马克思的人，与那些认为他具有一种正义理论的人之间看似存在着的矛盾，经过深入考察之后发现已经根本不成其为矛盾：这两种立场并非互不兼容。第五，真正最困难的问题是一个关于马克思与正义理论的问题。

它确确实实是一个核心问题——无论是对资产阶级道德价值

---

① Lukes, *Marxism and Morality*; and Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*. 作为一篇极其批判晚近的分析哲学家们的马克思解读的文章——包括 Wood, Brenkert, M. Cohen, and Buchanan——请参见 Anton Leist, "Mit Marx von Gerechtigkeit zu Feiheit und zuruck," in *Philosophische Rundschau*, ed. by R. Bubner and B. Waldenfels(Tubingen, FRG: J. S. B. Mohr, 1985). Leist 相信美国哲学传统没能充分考虑到德国哲学——特别是康德和黑格尔——在分析马克思过程中的重要性。

的表象及其批判的分析，还是对从道德视角批判政治经济学的分析，抑或是对一个解放了的社会的社会价值和理想的分析。马克思的态度是根据其分析的方向与重点而变化的。同时也是根据道德和正义的范畴在二级研究文献当中是如何广义地定义而变化的。对这些主题内容的较为狭义的定义并不必然是错误的。但是，当它们排除了马克思著作中的相关内容，那么它们不但将争论的范围限制在了它们预先构思好的道德和正义的定义之上，而且歪曲了马克思本人著作的面貌。认为马克思确实使用了道德和法律范畴的看法要明显高于图克—伍德论题所给出的论点，因为前者更忠实于马克思本人著作中内容的多样性，而且也更加包容。

那么，有待解决的最后一个问题是关于马克思是否具有一种社会正义理论的现实问题。在此，问题又将通过对分析这一术语的狭义和广义定义来加以解决。那些认为马克思确实使用了道德哲学范畴并且确实具有一种隐含的道德理论，但是在马克思是否有正义理论上却意见不一的人们，他们所依据的是对正义的不同定义。像布伦科特和卢克斯等学者——通过强调自由和人的解放的重要性——说道，马克思并没有把正义或权利理论作为其道德理论的一部分；他们接受这样的观点，即法律和权利是资本的意识形态表达。现在我们来到了问题的真正中心所在。自由和解放的社会范畴是排斥还是包含正义概念呢？或者换一种方式提问：正义的观念——正如我们在分析迄今为止的自然法传统中已经发展起来的——是否包含自由和解放，以及美好生活、共同体、类存在和社会民主等范畴呢？我相信，答案很确定是“是的”。二级文献是如此地把焦点放在分配正义和马克思的“人的权利”批判上，以至于不但他与古人的紧密关联被遗漏了，就连他本人的一般正义理论也遭到了忽略。马克思确实着手处理过分配正义，这具体上最清楚地体现在他的这句名言当中：“各尽所能，按需分配。”但正如我们所看到的，对于正义的这样一种诠释还太过狭隘，而必须补

充一种包含着其他伦理范畴的更为一般的社会正义理论。“戈尔德(Gould)和马科维奇都(Markovic)提出将平等的自由或自我决定作为马克思所理解的正当社会关系的最恰当的法学转译。”①

正义不仅仅是一个关乎市民社会中的人的权利、个体论、法律和国家的问题；也不仅仅是一个基于某种衡量标准诸如劳动、付出、能力、地位或需求等来进行社会财富分配的问题。我们不能容忍用自由主义进路来定义社会主义的概念结构。相反，正义和伦理——更宽泛地界定——处理的是社会和个人的终极目标问题：美好生活的本质、共同福利和幸福的实现。它们也包括了凭借在社会中并且通过社会对个体性的教育和发展从而完全实现人的潜能(终极目的)。虽然马克思的人之为实践和活动的观念中包括了一种为古希腊人所否决的劳动的概念，但是其人观中还更加包括了古希腊人所接受的观点。劳动不过是作为自由自觉的生产活动的人的本质的其中一个定义特征。马克思已经把亚里士多德关于伦理、正义和政体的论证的整体结构融入进了他的社会理论当中；这为他的思想提供了最深层的结构。一旦古人的重要性被理解并接纳，那么关于马克思思想中的道德和正义的争论绝大多数都会自行消失。

> 虽然马克思在很多特殊问题上与亚里士多德不同(即所谓奴隶、野蛮人或妇女没有能力去获得幸福，沉思活动的首要性)，他也强调指出个体生活的客观特征对幸福有重大影响(在真正的友谊和政治共同体的形式中社会关联性的展开，摆脱剥削，摆脱肉体伤害，有机会去实现自身能力，而且很大程度上是去实现一些更高级的能力)，而且还容许了现代社会在从事个体选择的特定活动时存在相当程度上的误差……因

① Driscilla Cornell, “Should a Marxist Believe in Rights?” *Praxis International* 4, 1 (April 1984), p. 54.

此，在某些最根本的方面，马克思可以认为他的主张是对亚里士多德幸福说的一种修正和改进，而非对它的取代。①

在亚里士多德的古典伦理学中，有德性的活动、实践智慧、伦理判断、美好生活、友爱、幸福、教育与社会化以及国家的政治体制，所有这些都是围绕着其正义理论所考虑的问题的一部分。事实上，对正义本质的探讨是不可能脱离开道德理论、政治哲学和经济理论的。②所有这些都是关于人性和善的社会的一般讨论的各个方面，也就是关于人类生存的意义和目的等问题的诸方面。所有这些范畴是如此紧密地交织在一起，以至于要抛开所有其他方面来讨论其中某个方面是根本不可能的事情。将它们整合在一起则引发了更深层的问题，这些问题关联着人的存在、社会的本质、人的需求和商业利润、经济交换的公平、道德性格的发展、政治本能的实现、社会财富的公平分配、民法与刑法中的平等、公民的本质、平等与自由社会、民主制与贵族制的强弱以及伦理学与科学之间的认识论关系。亚里士多德《尼各马可伦理学》和《政治学》中的这些问题，马克思在思考以下问题时也同样使用了这些模式：人的类存在问题；资本主义和共产主义的本质；政治解放；人的意识、感性、需求和自由实现的解放；社会财富基于贡献、能力或需求的公平分配；在原始共产主义、乌托邦社会主义和一个解放了的社会中

① Alan Gilbert, "Historical Theory and the Structure of Moral Argument in Marx," *Political Theory* 9(May 1981), p. 193. See also Gilbert's "Marx's Moral Realism: Eudaimonism and Moral Progress," in *After Marx*, ed. by Terence Ball and James Farr(Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1984).

② Jozchim Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hgel*(Frankfurt/Main, FRG: Suhrkanp Verlag, 1969), p. 145; Heinz Krumpel, Zur Moralphilosophie Hegels(Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1972), p. 57; and Otfried Hoffe, et al., eds. *Lexikon der Ethik* (Munich: Verlag C. H. Beck, 1986), p. 54.

的公平的性质；民主从自由主义的理性内核发展成工人统治的大众民主；以及最后，从休谟、康德和黑格尔遗传下来的关于伦理学中的伦理客观性的认识论两难。

虽然伦理学处理的是个人在一个善的社会中的道德和政治品格的发展，亚里士多德的正义概念也涉及了我们今天称之为元伦理学或者社会理论的东西。元伦理学指的是德性活动、伦理审慎、政治决断由以发生其中的社会制度安排，也就是说，它指的是使自我实现得以可能的社会结构。因此，它具体表现在对社会中的法律、政治、经济和教育等领域问题的探讨，这些“决定”（bestimmen）并影响了人的终极目标的实现或落空——促进或阻碍人作为一政治动物之潜能的完全发展。一旦在伦理学和元伦理学之间作出这样的区别分析，那么毫无疑问马克思都同时处理了这两方面问题。他在著作中强调了元伦理学的一方面，而且事实上连同他的历史唯物论、政治经济学批判、民主理论和一般社会理论一起，他的的确确全面发展出了一套元伦理学理论。对马克思而言，这表现为对作为道德和类的发展之前提条件的政治、文化和经济制度的考察：自我决定和自由。他也大量借鉴了斯宾诺莎、卢梭、康德和黑格尔的道德哲学，正是它们引入了重要的范畴，并且从资产阶级思想的个体道德自由和尊严的形式中离析出了其理性内核；主体性的形式的、法律的自由；目的王国；法国大革命和现代国家的政治自由；公民的公共权利；普选权；以及集会、公共协商和出版的自由。正如其先行者黑格尔融合了康德和亚里士多德那样，马克思融合了现代与古代、道德与伦理、个体自由与类的发展。①

马克思用于批判资本主义社会关系的实质伦理标准建基于其哲学人类学——他对劳动、实践、类存在和人的创造性（资产阶级

---

① Philip Kain, *Schiller, Hgel, and Marx: State, Society, and the Aesthetic Ideal of Ancient Greece* (Kingston, Ont., Canada: McGill-Queen's University Press, 1982).

社会中“无法兑现的实质或具体自由的承诺”)的看法;[①]他的分配正义理论;他对个体性和自由的理想。这就是理解马克思社会正义理论真正产生困难的地方所在。一方面,在其对资本主义的伦理批判中有明确的规范性要素;另一方面,在其政治经济学和社会理论当中也有元伦理学。因此,他早期的哲学阶段关联着一种实质伦理学理论,而其晚期经济理论则关联着一种元伦理学理论。前者为其批判资本主义提供了规范的道德实质,而后者则为现代制度中伦理和自我实现准备了分析的结构性基础。元伦理学是这样一种社会理论,它通过批判地考察产业资本主义的政治经济制度,以展现这一系统何以无法实现古代和现代之古典传统的伦理理想(先验批判),以及与此同时又何以无法实现它自己的资产阶级社会理想(内在批判)。

明显缺失的是对解放了的社会的伦理理想的结构分析。对此问题马克思极为坦率,他说道:

> 在那种情况下,我们没有以一种教条的方式让世界去面对一全新的原则:这就是真理,在它面前跪下!我们从世界自身的原则中为世界发展出新的原则。我们不是告诉世界:停止你的奋斗,这些是愚蠢的;我们将赋予你真正的奋斗口号。[②]

> 对我们而言,共产主义不是一种有待建立的事态,而是一个现实必须藉以调节自身的理想。[③]

① Cornell,“Should a Marxist Believe in Rights?”p. 52.

② Karl Marx,“Letters from the Deutsch-Franzosische Jahrbucher, Sept. 1843,”in Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works*, vol. 3(New York: International Publishers, 1975), p. 144.

③ Karl Marx,“The German Ideology,”in Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works*, vol. 5(New York: International Publishers, 1976), p. 49.

联系伦理价值的客观有效性问题，费米亚提出，马克思的科学方法破坏了民主决策的两大根本要素：认识论上的不确定性和认识论上的公平性。如果关于知识和真理的本质不存在确定性而且没有自由公开的协商，那么社会进步将取决于一种为科学专家和技术统治精英所主导的社会物理学。认识论和政治学被还原成了一种社会技术。奥尼尔(O'Neill)对此回应说，马克思的科学是无产阶级的科学，它虽然具备了实证论的预言能力，但却没有能力去控制历史事件。两位作者都是从接纳传统的现代科学观的框架之内来看问题——一位宣称马克思的科学是反民主的，另一位则以为不然。马克思所超越的，恰恰就是批判性知识与民主之间这种两分，他否决了实证论的范畴和方法。①

马克思的"批判方法"在认识论上无法将作为"尚未"的未来概念融入到其政治经济学批判的方法论当中。其未来观其实是关于已经潜在的事物的辩证展开；这代表着对实证论的说明性社会学观点的拒斥，对可预见之未来的拒斥。②这里的目标是历史地、辩证地理解资本主义的本质——而非引导未来变革的社会工程模

① Joseph Femia, "Marxism and Radical Democracy," *Inquiry* 28(1985), p. 299; and John O'Neill, "Scientific Socialism and Democracy: A Response to Femia," *Inquiry* 29, 3 (September 1986), pp. 345—53.

② McCarthy, *Marx' Critique of Science*, pp. 44—66; Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, trans. by S. Benhabib(Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), pp. 80—88; Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1975), pp. 221—22; Walter Kaufmann, *Hegel: Reinterpretation, Texts, and Commentary* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1965), p. 175; Geoffery Pilling, "The Law of Value in Ricardo and Marx," *Economy and Society* 1(1972), pp. 289—90; Richard Bernstein, *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Action* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971), p. 34. 虽然费米亚接受这样的观念，即马克思运用了自然科学的方法，但是在"马克思主义与激进民主制"一文中，他承认马克思对乌托邦社会主义的批判代表着对为未来绘制社会蓝图的做法的批判，Femia, "Marxism and Radical Democracy," p. 300。

式。因此，未来的制度性和时间性维度就错失了，而且马克思著作中的伦理规范也没有为其整个理论提供这些遗漏了的部分。它们没有给予我们关于自由社会之制度性质的实质的、具体的形态；它们也没有提供给我们一种大体上的指导方针，以确定其需求理论、类存在或民主理论的制度特性或操作定义。

当马克思的社会理论诸范畴运用于具体历史世界的政治经济制度当中时意味着什么呢？在一个复杂的工业社会中，劳动如何加以区分和结构呢？什么是正常和非正常的劳动分工？什么是可接受的异化层面？经济民主的宏观和微观结构的制度体系是怎样的？什么是对社会财富的公正、平等的分配，以达到在一个自由社会中满足人的需求？没有交换价值和剩余价值的交换结构是什么样的？个人与社会的终极目标是什么，构成了人的幸福的又是什么？这些伦理标准当它们应用于现实世界之时，它们的意义是什么？虽然马克思在为伦理判断界定标准或为平等和正义确定尺度时没有像亚里士多德那样拘谨，但是对于这些标准在现实世界——作为与哲学沉思世界相对立的世界——中的意义却没有作出讨论。而且对于它们如何加以应用也没有作出任何分析。最后，关于这些标准本身何以是正当的这一点也没有作出任何讨论。

> 这一问题自然而然就引发了这样的疑问，即马克思对于在特定实践中所例示的原则应当如何加以证明其正当是如何看的。什么测试很可能会令人满意，或者说需要什么要求？在这一点上我们寸步难行。马克思似乎认为，某些规范性原则是合理的，但是他没有明确指出在维护一种道德原则时所涉及的是何种理性准则。①

---

① Donald van de Veer, "Marx's View of Justice," *Philosophy and Phenomenological Research* 33, 3(March 1973), p. 385.

在此，不出所料，亚里士多德与马克思之间的交叠又一次彰显了出来。亚里士多德《尼各马可伦理学》的开头提出，伦理学和政治科学不可能是科学的、普遍的，而马克思通过一系列迂回曲折的道路而得出了相同的结论，包括休谟对科学及其对演绎和归纳逻辑的哲学论证的怀疑论批判；康德的批判方法、关于真理的建构理论以及他在纯粹理性批判中对唯理论和经验论的综合；黑格尔对认识论和基础主义的现象学批判。"理论与实践"的理论是马克思在回应认识论的现代困境与寻求确定性的失败——客观有效性的两难与发端于休谟而充分展开于德国观念论中的对科学的批判。①

理论与实践的这一概念给我们提供了一个视角，以批判经验论和唯理论的传统认识论。知识不是通过从第一原理开始的范畴演绎展开而获得的；知识也不是通过对客观现实的直观的反思而达到。在认识者与认识对象之间存在一辩证关系，在此辩证过程中认识者与认识对象才得以形成并且发生变化。因此，这种知识形式不可以还原成一种相应的真理理论，即假定主体性与客体性的各自独立，或者像黑格尔一样随着绝对精神的展开最终将客体性吸收进入到主体性当中。②

---

① Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trans. by Jeremy Shapiro (Boston: Beancon Press, 1971). 相似主题也在哲学的不同思想流派中得到了分析：Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princetion, N. J.: Princeton University Press, 1979), pp. 131—212; and Benjamin Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age* (Berkeley: University of California Press, 1984), pp. 146—66。

② Rogen Garaudy, Marxism in the Twentieth Century, trans. by Rene Hague (New York: Charles Scribner's Sons, 1970), p. 78. Garaudy 认识到道德的两难以及在社会交往行动中的出路，但是他没有进一步发展并超出对存在论和费希特的分析。

在马克思的这样一种人观和历史观当中，道德问题不可能搁置起来：它不可能被关于真理，关于寻求并发现一能为人的道德行动提供一（转下页注）

有大量相关主题的著作分析探讨了知识的社会学、真理的建构理论、观念论和实证论的批判以及理论与社会活动、本质与现实、科学与客观性之间的关系。①实践也被当作建构知识的基础、知识的对象、知识的标准以及知识的确证来加以考察。另有人提出，是实践创造了现实，而不是该现实的真理的标准。②科拉科夫斯基(Kolakowski)写道：

> 人的实践活动已经被提升到认识论范畴的行列，因此其功能不再局限于确证……与此相应……而且拓展到了包括对真、假、无意义等特定概念的界定……一判断的真被定义为其所接纳或排斥的有效性的实践功能。③

这些观念在处理马克思的唯物论、方法和认识论的二级研究

(接上页注②)外在基础的真正的万事万物之秩序这样的科学性、技术性的问题所取代。

① Tom Goff, *Marx and Mead: Contributions to a Sociology of Knowledge* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), p. 35; Alan Swingewood, *Marx and Modern Social Theory* (New York: John Wiley and Sons, 1975), pp. 58—86; David-Hillel Ruben, *Marx and Materialism: A Study in Marxist Theory of Knowledge* (Sussex: Harvester Press, 1977); Michael Schwalbe, *The Psychosocial Consequences of Natural and Alienated Latbor* (Albany: State University of New York Press, 1986), pp. 7—56; Eugene Kamenka, *The Ethical Foundations of Marxism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1972), pp. 122—31; and Georg Lukacs, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trans. by Rodney Livingstone (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1971).

② Adolfo Sanchez Vazquez. "The Philosophy of Praxis, trans. by Mike Gonzalez (London: Melin Press, 1977), pp. 116ff., Vazquez 维护实践的广泛作用；而 Bhikhu Parekh 将实践的角色限制在了建构经验对象的范围之内，而且最终不过是为一修正了的真理关联理论提供支撑，*Marx's Theory of Ideology* (Baltimore: Johns Hopking University Press, 1982), p. 195。

③ Kolakowski quoted in Goff, *Marx and Mead*, p. 33.

文献的发展过程中是极其有用的。然而，我们必须回到上面所提出的问题。抛开所有这些重要的贡献不论，在此对于真正的问题——对此而言其他这些问题还不过是个绪论——还没有作出回答：道德行为的原则如何证明其正当性？这些原则应当如何加以实施？未来将会是什么样子？以及什么样的制度安排能体现这些原则？[①] 虽然对此领域我们有一些初步的思考，但是单单回应说作为认识论范畴的实践活动界定了真理的本质，或者说是与真理的确定相关，这还没有回答这些更为深入的问题。这仅仅创造出了另一个关于真理宣称的形而上学领域。不存在完备的真理理论，不存在衡量真理宣称的标准，不存在分析的准则，也不存在对一真理命题的真假作出普遍性判断的基础。实践范畴在引发一系列关于知识本质的新问题上或在批判传统路数上是有用的，但它却不能超越它们并且处理这些最重要的问题。Sánchez Vázquez 认识到，在处理实践的认识论方面时，其中一个最重要的问题就是有效性问题。

> 但是，我如何能够确认实践证实了一个理论的真或者假呢？虽然马克思对此问题从来没有给出一个解决方案，但是在其作为一用于特定目的的现实的、物质的活动的实践概念中，却可以找到答案……最终是实践将我们在理论上关于事物的结论置于检验之下；如果我们把实现特定目的的希望寄托在关于现实的现有判断之上，而这些目的又是不可能实现的，由此则可以得出我们的判断是错误的。与此同时，假如从实用主义的方式来看，真或者假取决于成功或者失败，那我们必须小心翼翼地去诠释真理与成功或错误与灾难之间的这种

① John Plamenatz, *Karl Marx's Philosophy of Man* (Oxford, U. K.: Clarendon Press, 1975), p. 346.

> 关联。假如一种理论能够应用，那是因为它真；而相反则不必然是真。成功不能用来建构真理；它仅仅表明这样的事实，思想完全足以再生现实。①

这一看法虽通过批判真理的观念论、经验论和实用主义观点而进一步拓宽了这一讨论，但它并没有真正使我们获益良多。除了仅仅是实用主义的一种变形之外，关于真理标准的本质，它没有给出任何更为清晰的见解。

虽然马克思引入了一种基于其政治经济学理论的新的历史和唯物论的方法，但是他像18世纪的哲学家们那样承认并回应了这些相同的认识论问题。现代与古代的传统虽大相径庭，但结论却极为相似。马克思和亚里士多德都否认可以在理论或纯知识中找到伦理和政治判断的普遍基础；他们都转向了一种基于审慎协商、政治判断、实践行动和民主共识理论的唯物论式真理共识理论。马克思虽未曾使用过这一术语，但其意义依旧昭然。这两位社会理论家都通过转向作为政治活动的实践回应了认识论问题。实践作为政治学这一观念是马克思前期哲学著作和后期历史著作的构成部分。

> 合理性的唯一一般条件不可能内在于所采取之衡量标准的诸性质当中，而在于它们的民主表达形式中……因为不存在其他正确的标准……马克思不愿意描述共产主义生活，这对于采取补救措施以领会合理性的获得不是一个目标问题而是一个真正的民主方式的问题而言，是一种最正确的态度。另一种同样正确的态度则是以马克思对资本主义的剖析为代表，在那里，马克思批判了那些对具有社会自觉之大众民主的

① Sanchez Vazquez, *Philosophy of Praxis*, p. 121.

> 根本经济限制，同时使未来在消除了这些限制之后得以敞开。①

马尔库塞则从另一种角度强调了黑格尔对经验论的提升以及他关于理性和人的潜能的发展是判断世界的标准的观念。②马克思通过暗示政治协商的合理性不单是一种行动的合理性，而且是知识和真理的现实标准，从而进一步推进了这一步骤。民主本身成为了真理宣称之有效性的标准，因为此外的每个认识论证明都隐含着某种形式的无法确证的基础论和形而上学。通过政治判断和审慎协商，通过在公共领域（公社）形成社会共识，通过一个解放了的社会中的人的理性发展和人际交往行动，关于那些引导人类生活的基本规范问题将发展出民主来——而不是发展出纯粹的理论。

> 并不是政治依赖正义与自由；而是政治使得正义与自由得以可能。民主的目标不是把单独成立的抽象原则运用于具体情况，而是从具体情况中推断出起作用的抽象原则。一言以蔽之，政治不是运用真理于人类关系问题上，而是运用人类关系于真理问题上。因此，在一个绝对原则之间互相不相干的世界中，正义作为一种近似原则而出现。③

虽然巴贝尔提到了实用主义对"笛卡尔式认识论"和"政治确定性"的批判，但这一主张恰恰反映了希腊人和德国人观点的基

---

① David Campbell,"Rationality,Democracy,and Freedom in Marxist Critiques of Hegel's Philosophy of Right," *Inquiry* 28,1(March 1985),p. 69.

② Marcuse,*Reason and Revolution*,pp. 6—27.

③ Barber,*Strong Democracy*,pp. 64—65. Sidney Hook 持有相似的观点：*Revolution. Reform,and Social Justice:Studies in the Theory and Practice of Marxsim* (New York:New York University Press,1975),p. 80.

础。[1]正如黑格尔的密纳发的猫头鹰那样，理论只会在事实之后出现；理论从不预言未来，而是赋予当下以意义和连贯。[2]引导未来发展的是一种非普遍、非科学的理论，但该理论是从社会现实自身当中自然产生出来的。这一点大体可以解释马克思对资产阶级伦理的批判，因为其伦理是无中生有地强加于现实之上的；因此，它始终是不自然的、意识形态的。真理和道德价值恰恰是在建构现实、知觉、意识、个性和类存在的过程当中建立起来的。正如亚里士多德对于定义平等和正义的本质存在疑虑一样，马克思对于定义未来社会的本质及其制度和社会理想存在相似的疑虑。即便是当他着手讨论道德规范问题时，那也是立足于元伦理学的背景——亦即立足于为社会实践的认识论构建社会学前提的背景当中。元伦理学分析的是诸结构性前提，正是在这些前提之下，审慎理性、公共协商以及主权建立才能最终不受阶级统治和剥削、不平等以及异化劳动等因素的干扰而产生出来。[3]民主同时为两位社会理论家战胜认识论和科学的危机、克服伦理客观性的两难以及“单独成立的谬误”提供了认识论的线索。[4]

对亚里士多德和马克思而言，关于知识和真理的本质的认识论

---

① 有著述试图将马克思与实用主义关联起来，见 Norman D. Livergood, *Activity in Marx's Philosophy* (The Hague, Netherlanda: Martinus Nijhoff, 1967); Bernstein, *Praxis and Action*, pp. 80—81; Jim Cork, "John Dewey, Karl Marx, and Democratic Socialism," *Antioch Review* 9, 4 (December 1949), Goff, *Marx and Mend*, pp. 33—34; Leszek Kolakowski, "Karl Marx and the Classical Definition of Truth, Karl Marx," in *Marxism and Beyond*, trans. by Jane Peel (London: Paul Mall Press, 1968); and Ruben, *Marx and Materialism*, pp. 113ff. 实用主义的流行观念——真理即效用——与马克思的真理观是相对立的，因为前者将真理还原成了技术。

② Georg Friedrich Hegel, *Philosophy of Right*, tans. by T. M. Knox (London: Oxford University Press, 1967), p. 13.

③ Richard Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels: Marxism and Totalitarian Democracy* 1818—1850 (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1974), p. 5.

④ Barber, *Strong Democracy*, p. 65.

两难已经转变成了社会实践问题。对伦理和政治尺度的寻求开始建基于政治过程本身，而不是建基于纯理论。这当中的认识论基础已经由亚里士多德对实践与认识——实践智慧与普遍的科学知识——的区分而建构起来，而亚里士多德作出此区分乃通过他对伦理学和政治学之不精确性本质的特别强调，通过在理论上无法为正义、平等、主权、恰当的政治制度和作出政治决策的最佳机制等的意义和衡量建立一套标准而实现的(《尼各马可伦理学》的段落包括1094b12—28，1098a24—28，1104a4—8，1131a25—29，1134b28—30，1135a3—4，1137b30—32，1140a31—1140b4，1140b8—13，1142a23—28，以及 1142b8—13；《政治学》的段落包括 1281a8—13，1282b22—24，1283b8—10，1283b26—28，以及 1286a26—27)。还需要注意的是，亚里士多德还进一步对是否应由优秀的、富裕的、显贵的或者中间的阶级来统治存疑——即便是他在《政治学》卷三中已经讨论了作为最佳解决方案的民主政体的本质之后。

> 但另一方面，如果是在法律完全不可能作决定或者不可能很好地作出决定的情况下，那么是应该由最优秀的人来统治抑或是由全体公民来统治呢？实际上，议会公民听到诉讼、审慎协商并作出判决，但是所有这些判决都不过是关于特定的事例而已。现在，他们中任何一个人单独跟最优秀的人相比起来毫无疑问是要差一等，但一个国家是由大量个体组成的，正如一桌菜肴丰盛的宴席总好过一顿简单晚餐一样，正因此，绝大多数情况下，群策群议总好过任何单个人。同时，多数人也更不容易腐败——正如更宽广的河流更不容易污染一样，因此多数公民总比少数人更不容易腐败。①

① Aristotle, *The Politics*, tans. by H. Rackham (London: William Heinemann, 1932), sec. 1286a26—30, p. 257.

在卷三中，每当亚里士多德谈论民主政体时，其背景总是围绕着解决在认识论上不可能为伦理学和政治学建立普遍原则的问题。由公民组成的大众民主最终确定为最佳政治制度，这主要因为它能够在这些事件中形成较好的政治决断。又一次，判断一种制度优于另一种的标准是建立在它解决此认识论两难的基础之上的。

在构建其基本的伦理和政治原则上，马克思也面临同样的问题。伴随着他的真理建构理论；他对唯理论和经验论的批判；他对认识论以及从哲学上为社会规范和社会理论提供基础并加以证明的可能性的批判；他关于客观性、虚假普遍性、意识形态和拜物教的理论在方法论上的重要性；他的作为政治经济学批判的辩证法的特质；以及他关于解放了的社会与经济民主的观点的发展，马克思也转到了"政治实践"的方向上来建构其伦理理想的有效性。正如我们在第二章中所看到的，马克思在"关于费尔巴哈的提纲"中清楚地提出，理论不能判定其自身观念的真理宣称。它们只能在实践中被证明其有效性；任何其他方法都将重蹈经院哲学的覆辙。①

理论的作用是对一切仅仅从其直接性——它仅仅存在——的基础之上被接纳的事物的一种无情批判。一切形式的个体性异化——从宗教到政治再到经济——都必须置于人类理性的审判之下从而揭开其作为幻象和扭曲的面罩。自觉和审慎的理性必须重新获得其权威，以便使个体能重获其道德完整性和自我决定。但马克思认识到，这一理论并不只是哲学家批判现代发展的理论，理

① Karl Marx, "Theses on Feuerbach," in Marx and Engels: *Basic Writings on Politics and Philosophy*, ed. by Lewis Feuer (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1959), p. 243.

论必须转变成无产阶级的实践需求。理论必须成为人民生活的现实力量；它必须转变人民的意识，必须为现实社会转型启蒙。理论从来都不能脱离自觉的工人阶级的实践活动。①

> 批判的武器当然不能代替武器的批判，物质力量只能用物质力量来摧毁；但是理论一经掌握群众，也会变成物质力量。理论只要说服人，就能掌握群众；而理论只要彻底，就能说服人。②

与亚里士多德相似，马克思也承认论证的合理性与审慎协商的功能具有社会性特征，而且不能彼此分离开来。当人民试图从一切形式的社会束缚中解放自身的时候，反思与自我意识才会在公共活动中出现。因此，理论是一种公共活动（政治的和经济的），必须使它制度化以便赋予它“物质力量”；是工人阶级赋予了理论及其主体以动力。但这一物质化理论的制度性结构又会是什么样子呢？在此，巴黎公社为我们提供了一些重要的社会学和认识论洞见，因为正是在巴黎公社中，理论变成了现实。虽然马克思说道，公社没有它自身要实现的理想，但他并没有——超越抽象的、一般的论点——发展出关于需求、分配正义或者美好社会的理论；他也没有处理诸如过渡阶段，其伦理学的操作性或技术性运用，或者在解放了的社会中使社会实践得以发生的制度设置等问题。马克思对社会实践结构的分析与他对古典政治经济学和德国观念论的分析相比起来是极其不完备的。抛开这一点，很显然，关于马克思的社会

---

① Lukacs, *History and Class Consciousness*, p. 2.

② Karl Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law: An Inroduction," in *Karl Marx and Friedrich Engels, Collected Works*, vol. 3(New York: International Publishers, 1975), p. 182. [译按]中译参见《马克思恩格斯全集》第二版，第三卷，第 207 页。

实践和政治活动的知识形式是实践智慧(政治智慧)。在他对巴黎公社的剖析中,“实践”这一术语的运用代表着他回归到了最初在批判黑格尔的《法哲学》中所运用的“政治活动”这一术语。

理论是在寻求联合、更多的工人权利和利益、共和民主制以及最终的社会主义革命等过程中所采取的政治活动。①公社的特征表现为普遍选举权、直接召回、人民主权、工人合作、平等主义以及消除社会压迫制度(教会、官僚机构和军队)。马克思强调“生产者的自治”——为了消除任何形式的社会奴役而形成“民有、民治的政府”。②对他而言同样重要的是,这一政治制度已经超越了政治解放而达到了人的解放。公社是一个劳动者的政府,而非代议政府,执法和立法的机构都同时掌握在人民手中。公民有权力去商议,也有权力去公开地作出决定并履行其决定。这也意味着,人民必须从一切形式的自我异化、经济剥削、阶级分化和扭曲意识中解放出来。这些就是其真理共识理论的唯物论和民主的基础。

这就是为何马克思将此看得跟摧毁虚假意识形态——产生自教会的“教牧权力”——的内在压迫和扭曲意识那般重要。在其早期著作中,马克思谈到批判是从对天国的批判开始,进而过渡到对尘世间的批判。在此他说道,为了使人民变成公民,并且参与到他们自身的价值、法则和社会制度安排的自我立法中,自我意识的形成和意识形态的批判是不可或缺的。“整个教育制度都向人民免费开放,与此同时扫除教会和国家的一切干涉。”③人民主权要求一个平等的社会,在此社会中人民可以议政、判断并获得政治智慧。这就是为什么马克思如此反对“炼金术士的革命”以及他们的

---

① Alan Gilbert, *Marx's Politics: Communists and Citizens* (New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1981), pp. 30ff.

② Karl Marx, *Civil War in France: The Paris Commune* (New York: International Publishers, 1972), pp. 58 and 65.

③ Ibid., pp. 57—58.

阴谋形式的社会变革的主要原因：他们抛开了民众的支持并且破坏了民主的理想。[①]人民通过参与创造他们自身未来的过程而在经验和一种批判性自我意识的熏陶中学习。[②]不存在有待实现的目标，因为马克思从根本上认为生活中预先定义好的终极目标不会扭曲人的潜能的自我实现，民主共同体不会阻碍人民主权和自我立法，人的理性和自我意识是一社会过程（实践）而非一种理论形态（理论）。

有人将“国家消亡”的观念错误地解释为马克思热衷于消除政治领域以及一切形式的政治权利。我们已经知道，虽然马克思批判占有性个体论的权利观念，但是他仍期望保存基本“人权”和“公民权利”。这些权利是包含在公社当中的，而且通过政治参与，才能自觉地、理性地创造出类存在。

> 通过劳动分工，个人的力量（关系）转变成了物质的力量，这种情况不会因为关于它的一般观念从人的头脑中消失而消失，而只会通过个体使这些物质力量重新服从于自己并且消除劳动分工而得以消除。没有共同体，这是不可能实现的。[③]

马克思承接上了从亚里士多德到康德和黑格尔这一丰富的理智传统。“马克思糅合了自由人的政治生活的古代愿景和工人阶

---

① Gilbert, *Marx's Politics*, pp. 122—24; Hunt, *Political Ideas of Marx and Engels*, pp. 167—70; and Thomas Sowell, "Karl Marx and Freedom of the Individual," *Ethics* 73(January 1963), pp. 122—23.

② Karl Marx, "Needs, Production, and Division of Labour," in *Karl Marx: Early Writings*, trans. by T. B. Bottomore (New York: McGraw-Hill, 1963), p. 176; Hunt, *Political Ideas of Marx and Engels*, pp. 90—91, 167, and 229; and Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution, volume 2: The Politics of Social Classes* (New York: Monthly Review Press, 1978), pp. 52—56.

③ Marx, "The German Ideology," pp. 77—78.

级政治行动的现代经验。"[①]在对公民身份、贫穷和对财富与阶级的批判的强调当中，马克思从卢梭及其关于总体意志、人民主权和批判代议政府的理论中汲取良多。[②]卢梭对不平等和财富的批判，以及他对一个平等社会的呼唤，为关联起亚里士多德关于公民和政治智慧的概念与康德关于客观有效性的两难和实践理性的自我立法的观念提供了结构线索。凭借一种异己的、去政治化的政治经济学，实践已经转变成了劳动；但是从人为的社会限制中解脱出来的实践，可以在一切形式的人类生活中的人的创造性活动中自由地决定自身。作为人民主权，作为公民身份，以及作为构成政治制度的实践，即自由的创造活动，实现了自身。这就是卢梭所谓的"道德自由"。在马克思看来，它要求在公共领域中对观念有一自由的、公开的表达，并且要求有出版的自由。

自由出版是无处不在的、警醒的人民灵魂之眼，是人民的信念在其中的具体展现，是关联个体与国家、与世界的强有力的线索，是将物质斗争转变成智力斗争，并且是它们天然的物

---

① Gilbert, *Marx's Politics*, p. 39.

② Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, trans. by G. D. H. Cole (New York: E. P. Dutton, 1950), pp. 18—19, 26—27, and 94—95. 关于马克思与卢梭以及马克思与雅各宾党人之间关系的更进一步实证分析，见 Gilbert, *Marx's Politics*; Plamenatz, *Marx's Philosophy of Man*, pp. 322—96; Erica Sherover-Marcuse, *Emancipation and Consciousness: Dogmatic and Dialectic Perspectives in the Early Marx* (Oxford, U. K.: Basil Blackwell, 1986), pp. 36—43; George Lichtheim, *The Origins of Socialism* (New York: Praeger Publishers, 1969); and Norman Levine, *The Tragic Deception: Marx contra Engels* (Oxford, U. K.: Clio Books, 1975). For a critical approach. see Hunt, *Political Ideas of Marx and Engels*, p. 84; Istvan Meszaros, *Marx's Theory of Alienation* (New York: Harper and Row, 1970), pp. 48—65; Patricia Springborg, *The Problem of Human Needs and the Critique of Civiliazation* (London: Allen and Unwin, 1981), pp. 35—52 and 94—117; and John Maguire, *Marx's Theory of Politics* (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1978), pp. 10—11。

> 质形式理想化的文化的具体表现。它是人民对自身的真诚忏悔，而这一忏悔的救赎力量是尽人皆知的。它是精神的明镜，人民在其中得以照见自身，而自我审查是智慧的第一条件。它是国家的精神，它可以发送到每一间小屋，比煤气还要便宜。它面面俱到、无处不在、无所不知。它是从现实世界涌现出来的理想世界，并且带着它更为伟大的精神财富流回到现实世界从而更新它的灵魂。①

要实践人民民主的立法和执法功能，就必然包含对一切社会经济问题的公开的、公共的讨论；而正是在此过程中，公民教育和成长才得以产生。亚里士多德和马克思是公共协商伦理学的奠基人，虽然在马克思的著作中，这种协商伦理相形之下要显得隐秘得多。“关于单一规范的有效性的所有实质性声明，都必然诞生自现实的协商，或者与此相反诞生自一种以鼓动方式进行的商议。而这些商议的结果是哲学家无法预期的。”②虽然两位社会理论家都没有纯粹的真理共识理论或纯粹的协商理性政治理论，但是协商伦理对于理解二者而言都是最基本的。正如前面所列的关于马克思与亚里士多德之间的关系对比所指出的，他们的协商伦理得到了一种基于他们的人学和对自我实现的信念——也就是基于他们的社会需求和幸福理论——的实质伦理的补充。

认识论、实践和民主：对哈贝马斯的马克思诠释的批判

哈贝马斯——承认在高度发达的资本主义社会中的结构转

① Karl Marx, "Debates on Feedom of the Press and Publication of the Proceedings of the Assembly of the Estates," in *Karl Marx an Friedrich Engels*, *Collected Words*, vol. 1(New York: International Publishers, 1975), p. 165.

② Alessandro Ferrara, "A Critique of Habermas' Diskursethik," *Telos* (Winter 1986).

型——感到有必要修正马克思的社会理论。哈贝马斯对马克思的价值理论存疑，而更多依赖于罗宾逊和剑桥学派的新李嘉图主义者们的经济理论。①他也批判马克思的实践理论基于一过于狭隘的、工具化的技术理性概念。哈贝马斯承认作为个体在物质世界和生活世界中之客观活动的实践在认识论上的重要性：也就是说，它既是一经济活动，又是一意义创造活动(符号行动)。因此，实践是一个先验范畴，因其创造了人类生活所必要的社会条件。“唯物主义的历史研究被导向了社会范畴，它既决定了生活的真实过程，也决定了建构生活世界的先验条件。”②

然而，因着历史唯物论中劳动的首要性，马克思已经将两个社会范畴和两个社会世界还原成了一个。通过将世界的文化、传统和符号交换还原成劳动，这些领域变成了工具性活动的社会反映，由此导致的结果是社会领域的沦丧，而个体的和公共的自我反思恰恰是在此社会领域方得以进行的。当意义一方面被化约为大企业管理和现代国家，另一方面被化约为实证论的强制性，世界就变得去政治化和去魅化。马克思对“通过劳动的类的自我反思”③的解释则表明，居于资本积累逻辑之核心的工具活动不但成为社会中的支配性主题，而且成为了自我反思得以发生其中的支配性概念框架。④技术理性概念中所深藏的支配和控制的逻辑，限定了所能提出的关于一个解放的、合理的社会的本质等问题的范围和类型。社会实践压制了在社会世界的人际交往行动中所存在的可能意义；它缩减了语言本身的概念结构。正如实证论限制了知识本质问题的范围，管理理性和工具理性也限制了社会经济问题的范

---

① Wolfgang Muller, “Habermas und die Anwendbarkeit der Arbeitswerttheorie,” *Sozialistische Politik* (1969), pp. 45—49.

② Habermas, *Knwledge and Human Interests*, p. 30.

③ Ibid., p. 42.

④ Coben, *Class and Civil Society*, pp. 80—81.

围;由此,一特定理论的有效性仅限于技术上的成功。随着发达资本主义的技术进步,随着现代国家的发展(其首要行政功能是形成资本并规避危机),随着现代科学和实证论的出现以及解释学和认识论的没落,批判性反思的公共领域消失了——与此同时消失的还有理解、协商和判断的真正可能性。

> 因这一类型的合理性扩展到了策略的正确选择、技术的恰当运用和制度的有效建立(在既定状况下的预定目标),它从反思和理性重建的范围内拆解了社会总体的利益架构,正是在此架构中策略才得以选择、技术得以运用以及制度得以建立。①

经过把反思性知识还原成生产性知识,以及把沟通交往行动还原成机械逻辑,现象学的自我反思也不见了——与此同时消失的还有类去反思其自身历史过往的能力以及其自身未来自由的可能性。"哈贝马斯为了消解历史进程的物质基础并证实其本人之二元论的合法性,他就必须从生产中排除社会生产关系,或者社会生产关系独立于生产力之外。"②通过从生产力和自然支配中分离出社会关系和阶级关系,哈贝马斯有效地以一种主体性知识理论取代了客体性社会理论,前者是从科学和技术在其中发展进步的社会历史背景中抽离出来的。③这代表着向康德先验主体的一种回归,与此同时则抛开了黑格尔的社会辩证法。社会关系与现代

---

① Habermas, *Knwledge and Human Interests*, p. 82.

② Erich Hahn, "Die theoretischen Grundlagen der Soziologie von Jurgen Habermas," in *Theoretische Probleme der marxistischen Soziologie* (Koln, FRG: Pahl-Rugenstein Verlag, 1974), p. 215. 这篇论文也登于 *Die"Frankfurter Schule"in Lichte des Marxismus* (Frankfurt/Main, FRG: Verlag Marxistische Blatter GmbH, 1970), pp. 70—89。

③ Hahn, "Theoretischen Grundlagen der Soziologie von Habermas," p. 222.

科学的技术强制之间的辩证关系被交往和劳动所取代。交往和劳动建构起了类发展的先验条件。这代表着一种技术的拜物教。

从他者身上来反观自身，则社会的意义创造、公共协商的伦理、伦理生活的道德整体性以及社会在其创造公共意义和符号过程中的共同体基础，都在劳动和技术的社会无意识中遭到了压制。借助于阿伦特和伽达默尔的工作，哈贝马斯是在亚里士多德区分实践与制作、实践智慧与技艺的基础之上建立起他的交往行动理论和马克思批判的。①哈贝马斯认为，马克思是从制作和技艺的角度来界定实践，因而遗漏了亚里士多德之实践智慧和实践的理论性和制度性方面。然而，本书所持的观点已经明确给出相反的主张，即马克思和亚里士多德所运用的实践和实践智慧的概念是极其相似的。哈贝马斯混合了技术控制和实践活动，而且在总体上误解了马克思对"社会实践"这一术语的运用。他还错误地将马克思的政治经济学批判定性为自然科学的一个实证论的范例。然而，似乎有大量关于这些问题的研究文献在证实并且推进哈贝马斯的立场。传统看似站在了哈贝马斯那一边。

"实践"确实涉及生产过程中的劳动活动，但它并不仅限于这一层意义。在《巴黎手稿》中，马克思提出宗教、家庭、国家、法律、道德、科学和艺术等等都是"生产的特殊形式。"②正如黑格尔已经将客观精神和绝对精神归结为纯粹意识的工作的自我显现，马克思也将二者纳入到他对社会实践本质的通盘理解之下。

但是，一定不能忘了马克思把生产力看作是人类的一般

---

① Eberhard Ruddenklau, *Gesellschaftliche Arbeit oder Arbeit und Interaktion? Zum Stellenwert des Arbeitsbegriffs bei Habermas, Marx, und Hegel* (Frankfurt/Main, FRG: Peter Lang Verlag, 1982), p. 156.

② Karl Marx, "Private Property and Communism," in *Karl Marx: Early Writings*, trans. by T. B. Bottomore (New York: McGraw-Hill, 1963), p. 156.

> 特性，其特征表现为经济、社会、艺术甚至科学活动。很显然，他将后者视为适宜的人类活动。它们实际上已经优先于经济劳动，后者随着技术的进步而变得越来越不重要。①

对哈贝马斯公平起见，马克思确实强调了生产活动的经济含义，但若由此认为他将自身限定于一个如此狭隘地定义之内则是不恰当的。实践超越了劳动而囊括了一系列广泛多样的政治活动、科学活动和审美活动。②在现代社会中，工人降低为仅仅是机器的附庸；而异化则是一个他或她被简化为简单机械劳动的过程。我们一定不能把马克思对意识形态和异化的批判跟他本人的哲学人类学观念混淆起来。贯穿整个《大纲》和《资本论》，他突出强调了人的能力和活动的多样化作为实现类存在的手段，以及作为对资本结构置于个体发展之上的不合理的、压制性的限制的批判。“一个近似亚里士多德的活动观念带着其自身的目的始终回响于马克思对资本主义剥削的控诉当中。”③

这事实上是我们所看到的他的伦理学问题的反面。马克思批判资产阶级道德并不代表着批判所有道德价值，而他的政治经济学批判也不能解释为将社会范畴局限于经济范畴。在这些问题上对哈贝马斯的批判是相当多的。有人认为他没有考虑到生产力与

---

① O'Rourke, *Problem of Freedom in Marxist Thought*, p. 23.

② 对马克思实践活动概念的更宽泛的诠释，见 Avineri. Social and Political Thought of Marx, pp. 138—39; Bernstein, Praxis and Action, pt. 1; Gajo Petrovic, Marx in Mid-Twentieth Century (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1967), pp. 77—80; William McBride, "Marxism and Natural Law," American Journal of Jurisprudence 15 (1970), p. 146; Lawrence Crocker, "Marx, Liberty, and Democracy," in Marxism and Good Society, en. by John Burke, L. Grocker, and L. Legters (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1981); Sanchez Vazquez, Philosophy of Praxis, p. 155. Jean Cohen—在她的 *Class and Civil Society*, p. 47，一书中接受了哈贝马斯的诠释——承认马克思赋予了劳动概念很多超出劳动之外的丰富意涵。

③ Gilbert, *Marx's Politics*, p. 111.

社会生产关系之间的关系——即“交往行动是非物质化的”过程。[①]哈贝马斯将交往和劳动视作建构类的先验范畴，并且将它们从形成历史的现实过程中排除出去。在此，具有反讽意味的是，哈贝马斯的核心关怀在于现代社会将社会交往还原为工具理性从而导致自我意识、理性和公共领域的丧失。

> 当哈贝马斯诠释马克思的生产范式及其劳动概念——其仅仅意指技术性、工具性活动——时，他事实上犯了一种技术简化论的错误，马克思的着眼点从来就不是具体分析的层面或者概念的层面……说生产范式必然将历史发展简化成发展对自然的技术控制的维度是不对的……马库斯(Markus)具体说道：“事实上，马克思把历史发展过程的特征(在人的‘普遍化’和‘解放’的意义上)即人对自然的掌控与社会交往的方式关联了起来。”[②]

然而，当哈贝马斯用康德的逻辑和知识理论来取代马克思的辩证法和社会理论，他就已经将公共领域和政治协商还原成了先验的认识论范畴。后者已经丧失了其历史的、政治经济学的、辩证的内容。正如我们所见，马克思关于价值、交换价值和抽象劳动的理论并非属于经济学范畴，而毋宁属于历史和社会学范畴。[③]随着现代性的出现，也就相应地减少了符号交换的机会；而自我反思和

---

① Gerhard Steege, *Gesellschaftliche Werte und Ziele—Ihre inhaltlich—qualitative Bestimmung und ihre Entstehung—zum philosophisch-anthropologischen Grundlegung einer materialistischen soziologischen Werttheorie* (Frankfurt/Main, FRG: Peter Lang Verlag, 1986), p. 170.

② Oskar Coster, *Hegel und Marx, Struktur und Moralitat ihrer Begriffe politische-sozialer Vernunft* (Bonn: Bouvier Verlag, 1983), p. 676.

③ Franz Petry, *Der soziale Gehalt der Marxschen Werttheorie* (Bonn: Willi Hammer Verlag, 1984), p. 28.

类反思的康庄大道也由此封堵了。随着实证论的凸显和认识论的失落，随着公共领域缩减为私人领域的逻辑，也随着经济与国家的技术理性化，沟通交往行动的机会大为缩减，对此的需求也遭到了压制。

这是对交往行动在现实中还原为劳动的一个描述；当然，这并不代表马克思的观点，特别是当我们考虑到他关于民主统治、人民主权和解放了的自我意识的看法。关于马克思对异化和拜物教、对古典劳动价值理论、对政治哲学和经济学的人类学假设（占有性的个体论）以及对政治经济学的实证论的批判，哈贝马斯误解了他的观点。哈贝马斯本人在理论上从更可靠的新康德主义先验论的基础上重构道德普遍论的优先考虑，他对交往行动与劳动的抽象的、去历史化的并置，他对科学和技术理性的不加质疑的态度，以及他对政治经济学和马克思价值理论的拒斥，所有这些都驱使他脱离了历史唯物主义的立场。

关于哈贝马斯交往行动理论的这些评论，是对本书所探讨问题的极为重要的关键点的一个引介。费拉拉在“批判哈贝马斯的协商伦理”一文中提到过这些方面。费拉拉批判哈贝马斯没有一种关于善的生活的理论，而将实践智慧还原成一心理学范畴，并且在“使康德免遭黑格尔批判”之时退回到了马克思和黑格尔之后。[1]分离交往与劳动的理论基础一旦确立，哈贝马斯就有立足点来发展其关于理想言说情境（ideal speech situation）的理论，这是对康德主题的一种社会学和语言学的变更。虽然哈贝马斯毫无疑问地拒绝以实证论来解释符号交往和民主共识，但他却在无意之间重新产生了一些与实证论者的民主理论相关联的现实问题。评估道德判断发生于理想言说情境当中，此理想情景乃符合一为协商伦理所构建的普遍标准。也就是说，哈贝马斯不能通过引入一

---

① Ferrara，“Critique of Diskursethik，”p. 67.

外来的善的生活的理论，来预设任一先天道德价值的有效性。哈贝马斯试图通过为有效的真理宣称设定普遍的、必要的条件来克服与基础主义相关的认识论问题。然而，这里存在第二个问题，这个问题跟在当代政治科学所发现的问题相类似，也跟实证论者将古典民主重新定义为从一个精英圈子中选择领导人的“民主方法”相类似。巴克拉克(Bachrach)写道：

> 一方面，坚持民主仅仅是一种政治方式，不带有统治目的的政治方式，这也就等于把理论家置于这样的立场之上，即认为民主是这样一种政治制度，它现实存在于不同国家当中，比如美国、英国、加拿大等等。这一标准最根本的缺陷在于它使得理论家没有基础可以判断国家制度在本质上是正在变得更加民主还是更加精英化。[1]

为了解释其对哈贝马斯理论的保留态度，费拉拉运用了一个陪审团审判的虚拟例子，其中被指控杀婴的被告遭到了起诉。在陪审团审慎协商之际（近似于哈贝马斯的理想言说情境），康德——作为被告的辩护律师——雄辩地作出无罪辩护。在凭借其逻辑和理性动摇了其他陪审团成员的情况下，费拉拉问了这样的问题，即对于这一序列逻辑事件而言是否其实不存在另外一个层面。“在协商伦理的框架之内，在陪审团作出判决的那一刻，没有任何途径去提出陪审团的判断是错误的或者不正当的。”[2]除了理

---

① Peter Bachrach, *The Theory of Democratic Elitism: A Critique* (Boston: Little, Brown, 1967), p. 24. See also Thomas Spragens, *The Irony of Liberal Reason* (Chicago: University of Chiago Press, 1981), p. 290. 关于这一问题与黑格尔的关联的分析，见 Steven Smith, “Hegel and Fench Revolution: An Epitaph for Republicanism,” *Social Research* 56, 1 (Spring 1989), p. 250.

② Ferrara, “Critique of Diskursethik,” p. 64.

想言说情境本身之外不存在其他客观标准，这——犹如实证论将民主诠释为一种政治方式（技术）——将共识形成还原成了一个纯粹的技术过程。事实上，实践智慧也被化约成了技术，甚至于违背了哈贝马斯本人所表达的愿望。费拉拉还说，这一问题还因哈贝马斯把实践智慧还原成了一个心理学范畴这一事实而进一步复杂化。因为错误地诠释了马克思的劳动概念，因为把劳动跟交往行动分离开来，把政治经济学跟哲学分离开来，还通过建立一个新康德主义的先验论证（这甚至使得这些另外的二分进一步加剧），哈贝马斯发展出了一套脱离了现代的现实历史制度的社会理论。因为没有发展出一套包括了伦理、政治和经济理论的善的生活理论，哈贝马斯没有能力去断定理想言说情境本身的实质。

亚里士多德和马克思都没有提出关于审慎协商和民主共识的理论。[①]但是在两人的伦理学、元伦理学和社会理论等形式的理论中，都可以找到发展一真正协商伦理的构成要素。必须认识到，两人关于真理宣称之有效性的观念都依赖于他们对政治经济生活现实的理解，他们都没有试图去提出关于沟通、社会交往或真理的纯粹理论性的理想。对马克思而言，民主被理解为普遍与特殊——形式与内容——在一个社会中的综合，这使“一种基于无限制的相互承认的完全发展的人类认同”得以可能。[②]马克思和亚里士多德

---

① Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1986), p. 312.

② David Depew, "Aristotle's De Anima and Marx's Theory of Man," Graduate Faculty Philosophy Journal, New School for Social Reseach, 8(Spring 1982), p. 138. 关于马克思的实践概念与符号交往的关联的讨论，见 Mary Ellen Batiuk and Howard Sacks, "George Herbert Mead and Karl Marx: Exploring Consciousness and Comuinty," *Symbolic Interaction* 4, 2(1981). 对这些观念的进一步发展，参见对 Gramsci 的立场的分析，即世界“在认知上并非清白的”，现实“唯有在与人类活动的关联中存在并变得可以理解”——形成了一种“等同于交互主体的共识”的客观性——in Joseph Femia, *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process* (Oxford, U. K.: Clarendon Press, 1981), pp. 102—3。

二人理论的力量存在于这一事实中，即两者都包含对道德判断和德性活动得以发生的结构范式的分析(社会实践结构)，并且包含对那些损害共同体的交往行动和破坏一个正义社会的政治经济形式的批判(元伦理学)。社会实践结构和元伦理学为实践运作的言说情境提供了制度性和结构性前提条件。关于实践智慧的这些看法具有一制度成分，此成分确切来源于唯物论的政治经济学结构，而非来源于语言哲学。社会革命并不存在客观的、历史的不可避免性——有的只是由所能与所是之间的社会矛盾要求的道德必然性。

在马克思最早期论新闻出版自由、为农民权利辩护以及批判黑格尔的《法哲学》的著作中，他的核心关注在于自由和民主问题。①虽然马克思的民主概念随着时间不断演变，并且结合了自由主义中所包含的私人领域和公共领域，虽然马克思批判自由主义

---

① Mihailo Markovic, *From Affluence to Praxis: Philosophy and Social Criticism* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1974), pp. 62 and 182; Petrovic, *Marx in Mid-Twentieth Century*, pp. 125—27; O'Rourke, *Problem of Freedom in Marxist Thought*, p. 15; Radoslav Selucky, *Marxism, Socialism, Freedom: Towards a General Democratic Theory of Labour-managed Systems* (New York: St. Martin's Press, 1979), p. 82; Jim Cork, "Dewey, Marx, and Democratic Socialism," p. 448; Gould, *Marx's Social Ontology*, ch. 4; Brenkert, *Marx's Ethics of Freedom*, ch. 4; Bertell Ollman, Alienation; Marx's Conception of Man in Capitalist Society (Cambridge, U. K.: Cambridge University Press, 1971), pp. 116—20; Erich Fromm, *Marx's Concept of Man* (New York: Frederick Ungar Publishing, 1969), p. 61; and Sidney Hook, *Marx and the Marxists: The Ambiguous Legacy* (Princeton, N. J.: D. Van Nostrand, 1955), p. 16. Lukes 在《马克思主义与道德》(*Marxism and Morality*)中提出，马克思的自由概念堕入了斯宾诺莎、卢梭、康德和黑格尔的传统当中，这是一种"更广泛、更复杂也更丰富的自由观"。Steven Smith 在其著作中为理解这些问题提供了更完整的哲学背景，Hegel's Critique of Liberalism. Right in Context (Chicago: University of Chicago Press, 1989). 他提出，黑格尔对自然权利的拒斥凭借的是自由主义的不确切的理性、创造性、权利、共同体、人性、自由和普遍善等观点。这最后导致了虚假意识，一种关于公民德性、道德抽象论的错误概念，并且最终导致了政治恐怖。

及其自然权利理论，但他坚持民主参政和公民自我决定的首要性。其观点在分析巴黎公社时表现得更为具体，巴黎公社担当了一种社会变革的模型，在巴黎公社中，工人们开始将自身组织到经济民主制中并且参与到了共同体的执法和立法决议当中。“马克思从亚里士多德那里汲取了将政治参与视为一种内在的善的观念，他承认公社的工人公务员开展他们的政治活动是出于活动本身的目的，而不是为了钱财。”①在巴黎公社的背景中，马克思所发起的要求工人阶级成员承当其责任并且掌握自身命运的大量号召在制度上获得了支持。这是他早期批判偶像崇拜和自然法所结出的果实；它实现了马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》所提出的政治就是参与的观念。“协商和决策意味着作为实事赋予国家以效率。”②公社代表了这样一种结构框架，即在合作生产的大众民主中，政治决定和经济决定将得以公开地表达并进行讨论和投票。通过公共协商，价值变得更为清晰，目标也变得更加现实。用类似亚里士多德批判伦理和政治科学的语气，但更具有修辞的华丽和政治的毒辣，马克思攻击了“乡愿的资产阶级教条的说教庇护，以及以科学无误的神谕口吻不断迸发出无知的陈词滥调和宗派的奇思怪想”。③这些都来自那宣称普遍知识在于政治活动、审慎和公共协商之外的实证论者。连同亚里士多德，马克思与那些主张知识和真理是在创造社会世界过程中获取智慧的一部分人们站在了一起。正如经验世界从来就不是由科学事实产生出来的纯粹直接性，知识也从来不能由纯粹理论来获取。科斯特（Cöster）也承认

---

① Alan Gilbert, “The Storming of Heaven: Politics and Marx's Capital,” in *Marxism*, Nomos Series, no. 26, ed, by J. Roland Pennock and John Chapman (New York: New York University Press, 1983), p. 150.

② Karl Marx, “Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law,” in *Karl Marx and Friedrich Engels, Collected Works*, vol. 3 (New York: International Publishers, 1975), p. 117.

③ Marx, *Civil War in France*, p. 62.

真理共识理论内蕴于历史唯物论当中。

> 马克思概念化这些问题的策略不同于哈贝马斯着手分析时所用之方法。哈贝马斯所提出之作为纯粹先验的交往行动:在诸目的之自由的交互主体性意义上的理性发展的实践—解放观念,似乎单凭自身就能从社会生产关系之基础结构中轻而易举地推导出来。①

科斯特相信,“普遍化了的社会行动目的的实践—解放方面是马克思的类存在活动理论内在固有的”。②马克思的社会理论具备这些对成熟的真理共识理论和公共协商伦理学而言不可或缺的要素。塞科佩蒂斯(Psychopedis)认为在马克思发展无产阶级的政治觉悟和社会活动的观念当中存在着一个“共识理论维度”。③现代社会的制度力量为认可科学发展、现代工场及其劳动分工与阶级关系、无产阶级成长中的阶级意识提供了框架。④正如我们在第五章所见到的,价值理论是一门关于社会制度以及潜藏于结构背后的社会权力关系的历史理论。马克思的整个社会理论致力于平衡经济学与社会学、经济结构与意识形成。那些看似是客观经济事实和自然规律的东西,本质上其实不过是已经被神圣化了的社会关系而已。在《资本论》中,拜物教概念给了我们一个方向性指示,告诉我们应当如何诠释马克思所作分析的剩余部分,即对方法、概念和政治经济学理论的批判。它也指示我们在别处寻求伦

---

① Coster, *Hegel und Marx*, p. 554.

② Ibid., p. 556.

③ Kosmas Psychopedis, *Geschichte und Methode. Begrundungstypen und Interpretationskriterien der Gesllschaftstheorie—Kant, Hegel, Marx, und Weber* (Frankfurt/Main, FRG: Compus Verlag, 1984), p. 214.

④ Ibid.

理确定性。科学、客观性和预言的神话一旦遭到否定，马克思后期著作的布局就具有了全新的意义和目的。

对马克思而言，不但其有关民主、需求、分配正义、自由和人类解放的理论对审慎协商、判断和共识形成的总体社会框架作出了描绘，而且他还发展出了经济和政治理论来批判一切可能损害或歪曲交往行动的偏离——诸如拜物教、意识形态、异化的工场、扭曲了的自我发展、剥削的阶级结构、经济上的无效率和不公平、非理性的技术发展、共同体的瓦解以及公共领域的沦陷等等。毫无疑问，这反映出了与此相类似的亚里士多德的分析形式，亚里士多德也认为这些社会形式趋向于破坏共同体、正义的社会制度和公民德性的教育。这些有害的结构包括错误的制度形式比如独裁专政、寡头统治和虚假民主，还包括无限制的经济交换、借贷利率、商业利润和纯粹功利享乐的生活。

哈贝马斯可以质疑马克思和亚里士多德的社会伦理预设了一种民主和协商的理论，预设一种哲学人类学，以及最终预设一个无法通过共识加以证明合法的社会目标。这同样也是一个针对罗尔斯(John Rawls)的批判。然而，与此相应，头脑中必须始终牢记实践智慧的本质。这不是一个严格的衡量标准，而是一个灵活多变的、不甚精确的、脆弱的指导方针，适用于特定情境的条件——正如亚里士多德确实可以将医学实践、说笑话和莱斯博斯的圆木测量关联起来。

> 亚里士多德告诉我们，一个人试图诉诸某个持之以恒的、不能灵活变动的先行原则来作每一个决定，就好比是一个建筑师总是用一把直尺来丈量一根凹凸不平的圆木上的复杂曲线一样……深思熟虑，就像这把尺子一样(莱斯博斯的会变的尺子)，会根据它的对象而调节自身，充分考虑到并且尊重事物的复杂性。它并不假定是由规则的形式来支配现象；它允

许现象来支配自身并且成为正确裁决的标准。①

亚里士多德和马克思两人的理论之所以惹恼现代读者，在于他们都不愿意把那些已然被现代诠释者们还原成技术问题的事物弄得精确化。虽然他们对于人、民主和理性的本质作出了定义，但是他们的方式都是去设定理性协商的参量，而避免用任何方式来干涉探讨未来制度本身的公共共识。马克思把“历史科学”和现代性批判与认识论上深度的怀疑论和来自希腊的对一个友爱共同体中的共享的公民身份的热爱合为一体。真理不是一件可被占有或者是作为一门统治术可进行技术操控的事物和商品。②它是正在进行中的社会实践的伦理活动，预设了“人的兄弟关系和高贵”的存在，③其最终目标是实现这四海一心的兄弟关系。关于知识本质的讨论转变成了关于社会本质的讨论；认识论转变成了社会理论和实践。知识是个体于一复杂的工业民主社会中重获其自由、尊严和道德主权这一过程的一部分。随着理性的工具化以及知识被压制化约为现代科学和实证论——所有这一切都是为了维护阶级稳定和利润最大化——现代已经跟古代背道而驰。为了超越单纯的学院派和技术理性，批判社会理论必须保持其内在的关联性。经过对 19 世纪德国传统的这一番解读，现代性最强有力的对抗者——马克思——成为了最早的后现代批判家。

---

① Nussbaum, *Fragility of Goodness*, p. 301.

② William Leiss, *The Domination of Nature* (Boston: Beacon Press, 1974), pp. 101—14.

③ Marx, "Needs, Production, and Division of Labour," p. 176.



HERMES

西方传统 经典与解释

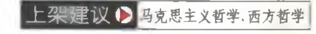
Classici et commentarii

马克思与西方传统

马克思与古人有什么关系？这个问题至今晦暗不明。我们总是乐于把古人和古希腊的思想当成马克思思想发展的史前史。

本书因此而作。它展示了希腊人的价值和典范如何影响了马克思关于社会正义、共享民主的理念，以及他的经济学理论。本书认为，对马克思的正确理解，最终都离不开他基于希腊城邦典范的关于社会公正的设想。

我们将会看到，在马克思那里，现代与古代如此背道而驰，因为与古人同在，他得以在对资本主义社会严厉辛辣的批判中，成为现代性最强有力的对抗者，成为最早的后现代批判家，而这一切的源头，都来自于古老的希腊城邦，正是这个友爱的公民共同体预设了“人的兄弟关系和高贵”的存在，预设了人类自由全面的发展。



ISBN 978-7-5617-8414-3



定价：44.80元

www.ecnupress.com.cn